23

C. XXIV 64.a

Th. ex.
o.
459
1C 24, 64 a

Commentar

über den

Brief Pauli an die Römer.

Von

L. J. Rückert,

d. h. S. Doctor.

Zweite, umgearbeitete Auflage.

Erster Band.

Erklärung der erſten acht Kapitel.

BIBLIOTHECA
CIVITATIS
BABENBERGENSIS.

Leipzig, 1839.
Verlag von Fr. Volckmar.

[illegible]

Vorrede.

Indem ich hiermit dem theologiſchen Publikum den erſten Theil der neuen Bearbeitung meines Römercommentars übergebe, hätte ich wohl, ich kanns nicht leugnen, Manches auf dem Herzen, worüber ich mich gern mit ihm beſpräche; aber ich wills nicht thun, will vielmehr mit wenig Worten Alles abthun, und dann das Buch noch einmal ſeinem Schickſal übergeben.

Viel iſt gearbeitet worden am Römerbriefe in den ſieben Jahren ſeit dieſer Commentar zum erſten Male erſchienen iſt, die Auslegung unſers Ap. hat in dieſer Zeit eine durchaus neue Geſtalt angenommen. Unter ſolchen Umſtänden hatte ich die wiederholte Herausgabe dieſes meines erſten exegetiſchen Werkes faſt aufgegeben; es würde ganz geſchehn ſeyn, hätte mein Verleger mir nicht immer von Neuem die Nothwendigkeit derſelben vorgehalten. So unternahm ich ſie, aber mit ganz andern Gefühlen als die erſte, unternahm ſie als eine Arbeit der ich mich lieber ganz entzogen hätte, zu der ich die Kraft und den Muth der Jugend nicht mehr in mir ſpürte. Denn das hatte ich freilich bald erkannt, nicht eine neue Auflage deſſelben Werkes ſey es, was ich liefern ſolle, ſondern ein ganz neues Werk, und ein ganz neues Werk über denſelben Gegenſtand erſcheint mir ſchwerer als über einen neuen. Und Manches lag auf allen Seiten um mich her, was mir die Arbeit ſchier verbittert und verleidet hätte. Mancher bittre Tadel mußte ſtill gekoſtet, manches verächtliche Wort ertragen, manche Behauptung gegen Angriffe vertheidigt, aber allerdings auch

mancher Irrthum eingeſehn, manche Meinung aufgegeben, mancher Fehlgriff offen eingeſtanden und verbeſſert werden. Was ich vermochte, glaube ich gethan zu haben. Was gegen mich geſagt worden, habe ich beherzigt, wo ich überzeugt war von der Richtigkeit, ohne Widerſtreben das dargebotene Beſſere aufgenommen, wo nicht, meine eigene Anſicht nach Vermögen zu befeſtigen geſucht. Die Folge iſt geweſen daß nur wenig Seiten unverändert ſtehn geblieben, das Buch aber bedeutend ſtärker geworden iſt. Darum habe ichs getheilt, und gebe für jetzt die erſte, größere Hälfte, der die zweite, wenn Zeit und Kräfte es geſtatten, in der Mitte des nächſten Jahres folgen ſoll.

Meine exegetiſchen Grundſätze haben ſich nicht geändert, werden ſich auch nicht mehr ändern. Ich habe mich früher deutlich genug darüber ausgeſprochen, um jetzt eine Wiederholung für unnöthig anſehn zu können, und bin mir bewußt ihnen im vorliegenden Commentar getreuer nachgehandelt zu haben als in der erſten Ausgabe. Ich weiß daß ſie bisher nur wenig Gunſt gefunden haben, und kann ihnen für die Folgezeit nicht größere verſprechen; aber ſie aufzugeben habe ich deßhalb nicht vermocht, ich würde eher das Werk ſelbſt aufzugeben bereit geweſen ſeyn. Auch das Weſen der Behandlungsart meines Stoffes hat ſich nicht geändert, und ſo iſt mein Buch, obwohl ein neues, am Ende doch das nehmliche d. h. ein Produkt deſſelben Geiſtes aus welchem es das erſte Mal hervorging, geblieben, und als ein ſolches wage ich es noch einmal dem Publikum zu freundlicher Aufnahme zu empfehlen.

Zittau am 1. Sept. 1838.

Rückert.

I.

Der Commentar.

Erſtes Kapitel.

Der Gruß V. 1—7. unterſcheidet ſich von den vor den übrigen Briefen erſcheinenden dadurch, daß der Ap., obwohl er die eigentliche Grußformel V. 7. unverändert darbietet, der Nennung ſeines Names und Erwähnung ſeiner apoſtoliſchen Würde noch manches hinzufügt, was ſich in keinem andern findet, über das Evangelium, über die Perſon Chriſti, über ſeine eigene Berufung. Der Grund dieſes Unterſchiedes ſcheint ein zweifacher zu ſeyn, einerſeits der rein dogmatiſche Zweck des ganzen Sendſchreibens, andrerſeits ſeine Stellung zur römiſchen Gemeine, die nicht nur nicht ſeine Schöpfung war, ſondern ihn noch gar nicht kannte, und bei welcher er ſich daher ausführlicher einführen mußte als bei jeder andern, wenn er zumal ſeinem bevorſtehenden Beſuche bei derſelben hier ſchon vorarbeiten wollte. Anders war die Sache bei dem ſogenannten Epheſerbriefe, der zwar auch an unbekannte Leſer gerichtet, aber nur ein paränetiſches Circularſchreiben iſt, und doch auch dort finden wir, zwar nicht im Gruße, aber im Verlaufe des Schreibens (III, 2—4.) Bemerkungen eingeſtreut, welche ihn in ſeiner apoſtoliſchen Stellung den Leſern deſſelben empfehlen ſollen.

V. 1. *Παῦλος*. Der Name des Verfaſſers, der ſich vor allen pauliniſchen Briefen findet. Wo er denſelben hergehabt, iſt nicht hier zu unterſuchen, ſondern wo über die Perſon des Apoſtels gehandelt wird *). Daß er ihn ſeinen Briefen vorſetzt,

---

*) Doch wird in den meiſten Commentaren hier davon gehandelt. S. unter den Neuern Cramer, Koppe, Tholuck, Reiche, Fritzſche (proleg. p. XI.). Die von Meyer (zu Apg. XIII, 9. und Einl. zum Römerbriefe S. 1.) wieder aufgenommene Behauptung des Hieronymus (de vir.

hatte ſeine Urſache in der bekannten Form des alten Briefſtils. An die Angabe des Namens reihte ſich faſt nothwendig die des öffentlichen Charakters, unter welchem ſich der Verfaſſer bei ſeinen Leſern einführen wollte. Nothwendig mußte dieſe dasjenige enthalten, was dem Apoſtel ſelbſt das Wichtigſte in ſeinem Leben war, und worauf ſein ganzes Anſehn bei den Leſern ruhen ſollte, nehmlich ſein Verhältniß zu Chriſtus, und ſeinen Beruf als Apoſtel. Jenes bezeichnet der Ausdruck δοῦλος I. X. Daß dieſes nicht, wie Heumann meint, für ὁ δοῦλος ſtehe, fällt in die Augen, indem nur dann der Artikel geſetzt werden könnte, wenn Paulus entweder durch denſelben ſich von Andern gleichen Namens hätte unterſcheiden, oder vorzugsweiſe vor Andern als Knecht Chriſti bezeichnen wollen. Keines aber iſt der Fall. Zwar ſteht dieſe Bezeichnung nicht vor allen Briefen, ſondern genau wie hier nur noch Phil. I, 1. (an Titus: δοῦλος θεοῦ, ἀπόστολος δὲ I. X.); doch lehrt uns die Kenntniß ſeines Chriſtencharakters, daß eben dies, ein Diener deſſen zu ſeyn, der nicht nur für ihn geſtorben war, ſondern ihn auch ausdrücklich zu ſeinem Dienſte berufen hatte, ihm das Höchſte und Wichtigſte im ganzen Leben ſeyn mußte und wirklich war, und ſein ganzes Verhältniß zu Chriſto in ſeinen Augen nur darin beſtand, aus freiem Triebe Diener deſſen zu ſeyn, der unſer Herr iſt, von Gott ſelbſt in ſeine Herrſchaft eingeſetzt (Phil. II, 9—11.). Daß er nur dafür gehalten ſeyn wollte, bezeugt er ſelbſt 1 Kor. IV, 1. *) vgl. Gal. I, 10. So wahr es nun iſt, daß die Bezeichnung „Knechte Gottes" ſchon im A. T., und zwar nicht nur von den Frommen überhaupt, ſondern auch vorzugsweiſe von Propheten und andern im ſpeciellen Dienſte Gottes ſtehenden Perſonen vorkommt **), desgleichen,

---

llustr. c. 5.), daß der Apoſtel dieſen Namen nach der Belehrung des Proconsul Sergius Paulus angenommen habe (Rufin in ſeinem Zuſatz zu Origenes Vorrede des Commentars erwähnt derſelben mit den Worten: quibusdam visum est), iſt von Fritzſche a. a. O. widerlegt worden, und gewiß mit Recht. Denn in der Stelle des Lukas liegt nichts, was ſie begründen könne, und mit dem Charakter des Apoſtels würde ein ſolches Thun in offnem Widerſpruche ſtehn. Das einfachſte wäre wohl die Annahme, daß derſelbe dieſen Namen in ſeiner Eigenſchaft als römiſcher Bürger von Kindheit auf neben ſeinem jüdiſchen Namen Saul geführt, aber erſt da in beſtändigen Gebrauch genommen habe, als er aus dem engeren Kreiſe ſeiner Volksgenoſſen in die weiteren der griechiſch-römiſchen Bewohner Kleinaſiens eingetreten ſey.

*) Wo jedoch das Wort ὑπηρέτης ihn nicht ſchlechthin als Diener, ſondern als Gehülfen und Beförderer des Werkes Chriſti darſtellt.

**) Die Ausleger verweiſen uns auf Exod. XIV, 31. Num. XII, 7. Joſ. I, 1. XXIV, 29. Richt. II, 8. Pſ. CXXXII, 10. Deut. XXXIV, 5. Neh. X, 29.

daß im N. T. die Chriſten überhaupt ſo genannt werden (Eph. VI, 6.), beſonders aber die Apoſtel (Apg. XVI, 17. — IV, 29. wird von Heumann mit Unrecht hieher gezogen. Auch Kol. IV, 12., was Tholuck anführt, iſt unſicher): ſo liegt doch meines Erachtens in dem Worte nicht ſowohl eine generelle Amtsbezeichnung, als eine ſpecielle Angabe des Verhältniſſes zu Chriſtus, in welchem all das Streben und Wollen ſeines Lebens völlig aufging. Generell iſt die Bezeichnung inſofern, al er dieſe Eigenſchaft mit allen Chriſten gemein hat. Auch iſt dies die Anſicht der neuſten Ausleger, von denen Fritzſche noch beſonders auf das Tautologiſche aufmerkſam gemacht hat, was darin liegen würde, wenn P. durch den Ausdruck δ. χρ. ſchon ſeine amtliche Stellung hätte bezeichnen wollen, ſo wie, daß er dann wohl eher ὑπηρέτης (wie 1 Kor. IV, 1.) oder διάκονος (1 Kor. III, 5.) geſetzt haben würde. Wenn es auf die Ueberſetzung ankommt, ſo werde ich lieber das Wort Knecht (oder auch Diener, Unterthan, wie Paulus, da das Verhältniß der — freien — Unterthänigkeit ausgedrückt werden ſoll) beibehaten, als mit Schrader: Sklave, oder mit Fritzſche: frommer Verehrer, anwenden. Daher weder demüthigen will er ſich damit, noch eine äußere Würde andeuten oder fordern. Seine amtliche Stellung wird durch die Worte κλητὸς ἀπόστολος ausgedrückt. Genau ſo nur 1 Kor. I, 1. (wenn die Lesart ächt ſeyn ſollte). Die gewöhnliche Bedeutung des Worts ἀπόστολος, Geſandter, iſt bekannt genug, und kommt im N. T. ſelbſt Joh. XIII, 16. 2 Kor. VIII, 23. Phil. II, 25. vor. Ob bei der erſten Anwendung des Namens für die Jünger Jeſu und Ausbreiter ſeiner Lehren an die שליחין oder Boten der Synagogen gedacht worden iſt, wie Turretin zu unſerer Stelle bemerkt, läßt ſich nicht beſtimmen. Während aber die judaiſirende Partei den Apoſtelnamen bloß denen zuerkennen wollte, welche von Chriſto ſelbſt noch während ſeines Erdenlebens zu dieſem Berufe auserkoren waren, hatte P., durch ſein ſpäteres Hinzutreten in dieſem Punkte zu freierer Anſicht faſt gezwungen, in ſeinem Gebrauche den Begriff erweitert, und erkannte als Apoſtel Jeden an, welcher von Jeſu Auftrag hatte zur Verkündigung ſeines Namens; denn daß er nicht jeden Lehrer ſchlechthin dafür angenommen habe, bezeugen die Unterſchiede, die er 1 Kor. XII, 28. Eph. IV, 11. aufſtellt. Warum er ſich κλητὸν nenne, berufen, ſind verſchiedene Meinungen vorhanden; daß er ſich ſo nennen konnte, und gern ſo nennen mußte, lag in der außerordentlichen Art wie er zum Apoſtelamt gekommen war; daß er es aber wirklich that, konnte darum geſchehn, um anzuzeigen, daß er, obwohl nicht wie die Zwölf von Jeſus auf Erden dazu ernannt, doch nicht minder als ſie von ihm

dazu gerufen ſey, alſo ſich nicht eingedrängt habe, oder ein falſcher Apoſtel ſey. So Cramer, Chr. Schmidt, A. *). Eine Hervorhebung ſeiner Würde vor Andern darin zu finden, bin ich ſo wenig im Stande, als mit Theophyl. einen Ausdruck der Demuth. ἀφωρισμένος εἰς εὐαγγ. ϑεοῦ. Die Bedeutung des Verbi iſt die des Abſonderns, ſ. Matth. XIII, 49. Apg. XIX, 9. Gal. II, 12. (in der LXX. für פרד Gen. X, 5. für גבל H. Exod. XIX, 12.). Iſt der Grund der Abſonderung Ungunſt, ſo bedeutet es von Jemands Gemeinſchaft ausſchließen, wie Luk. VI, 22.; iſt er Gunſt, ſo heißt es ausſondern, erwählen, wie Gal. I, 15.; iſt ein beſonderer Zweck der Abſonderung, ſo wird es Erwählung bedeuten, und der Zweck hinzugefügt werden, wie Apg. XIII, 2. und an unſerer Stelle (LXX für בדל H. Levit. XX, 26.). Zwar könnte die letztangeführte Stelle darauf zu führen ſcheinen, daß er nur jene in Antiochien geſchehene Ernennung meine, wie auch Turretin **) anzunehmen geneigt ſcheint, und neuerlich Benecke, Paulus, Olshauſen wirklich angenommen haben; und der Schein von Tautologie, welcher entſteht, wenn man Gott als den Ausſondernden betrachtet, kann dieſer Anſicht einige Gunſt erwecken; doch wenn man bedenkt, daß P. hier nicht deſſen zu erwähnen hatte, was andere Menſchen zu ſeinem Apoſtelſtande beigetragen, ſondern allein was er nach Gottes Willen und Auftrag war, ſo wird man weder der Aehnlichkeit in den Worten zwiſchen beiden Stellen, noch jenem Scheine von Tautologie ein

---

*) Köllner und Fritzſche leugnen dies. Beweiſen kann ichs auch nicht, doch ſoviel iſt mir gewiß, nichts ſagend, bloßes Prunkwort, iſt der Beiſatz nicht, ſondern P. will damit die beſtimmte Art andeuten, wie er zum Apoſtelamt gekommen war, nehmlich nicht durch Zufall oder menſchliche Auctorität (weshalb Olshauſen paſſend das κλητὸς unſrer Stelle mit dem διὰ ϑελήματος ϑεοῦ der Korintherbriefe und dem οὐκ ἀπ᾽ ἀνϑρώπων Gal. I, 1. in Parallele ſtellt), und bedenkt man dann, wie vielen Widerſpruch ſeine Würde als Geſandter Chriſti ſchon erfahren hatte, und wie ſie namentlich ganz kürzlich erſt in Korinth aufs Heftigſte angefochten worden war — eine Lage der Dinge, die auf den ganzen Brief eingewirkt hat —; ſo wird man es doch wohl wahrſcheinlich finden, daß er dies Wort, wenn auch nicht, wie Flatt meinte, im Gegenſatze gegen falſche, unberufene App. — dazu hier der Ort nicht —, doch in der Abſicht beigefügt habe, ſich als wahren Apoſtel gleich im Anfange hinzuſtellen. Wahrer Ap. nehmlich iſt nur der von Chriſto ſelbſt ins Amt gerufene.

**) Nicht Pareus, wie Reiche ſagt, denn dieſer ſpricht umſtändlich von der Erwählung ἐκ κοιλίας μητρός, und bemerkt von der zu Antiochia nur: haec posterior separatio prioris erat manifestatio, und würde ihrer vielleicht nicht erwähnt haben, wenn er nicht daſſelbe Intereſſe gehabt hätte, wie ſchon Theodoret, das ἀφορίζειν der ganzen Dreieinigkeit zuzuſchreiben. Auch Grotius erwähnt der letzteren Ausſonderung nur im Vorbeigehn.

ſo großes Gewicht beilegen, daß man ſich deßhalb von der herrſchenden Vorſtellung entferne; denn in der That iſt's nur ein Schein. Durch die Worte κλητὸς ἀπόστ. hat P. nur ſeinen göttlichen Beruf als Geſandter angezeigt, durch die darauf folgenden lehrt er das Geſchäft kennen, das er als Geſandter treiben ſoll; er iſt berufener Geſandter Chriſti, beſtimmt zur Verkündigung des Evangeliums. Auf die Frage, wenn die göttliche Ausſonderung Statt gefunden habe, geben Reiche und Meyer verſchiedene Antwort, Jener ἐκ κοιλίας μητρὸς nach Gal. I, 15., Dieſer bei ſeiner Bekehrung. Beide haben, glaube ich, Unrecht, und beide Recht, Unrecht, wiefern ſie erſtlich nicht beſtimmen ſollten nach eigener Anſicht, was P. unbeſtimmt gelaſſen hat, und zweitens das bei Gott ewig Geſchehene nicht an einen einzelen Zeitmoment anknüpfen durften; Recht aber, wiefern Jener ſich an P. eigenen Ausdruck anſchließt, der indeß nur eine menſchliche Form für die Idee einer ewigen Vorherbeſtimmung iſt, Dieſer aber die Manifeſtation des göttlichen Rathſchluſſes bei der Bekehrung allerdings auch als die thatſächliche Erwählung des Mannes für den Dienſt des Evangeliums bezeichnen kann. Die von einigen älteren Erklärern vorgetragene Meinung, er brauche das Wort mit Beziehung auf ſein ehemaliges Phariſäerthum (פרוש = ἀφωρισμένος), um ſich als wahrhaft, jene nur anmaßender Weiſe auserwählt zu bezeichnen, würde ich nicht wieder angeführt haben, wenn ſie nicht neuerlich von Paulus wieder aufgenommen worden wäre, denn weder die Worte führen mit irgend einer Nöthigung darauf, noch war zu einer ſolchen Anſpielung hier der rechte Ort. Sie hat auch bei den neueſten Auslegern keinen Beifall finden können. — Εὐαγγέλιον hat im paul. Sprachgebrauch den Artikel jederzeit bei ſich, und meine Behauptung (in der erſten Aufl.), daß es denſelben auch hier haben ſollte, wird daher weder durch die Vergleichung mit νόμος, das ihn oft nicht hat, noch durch Hinweiſung auf die Titel unſrer Evangelien widerlegt; vielmehr wird dieſe Auslaſſung nur dadurch begreiflich, daß εἰς εὐαγγέλιον = εἰς τὸ εὐαγγελίζεσθαι iſt, wo dann der Art. eben ſo richtig fehlt, wie III, 25., wo εἰς ἔνδειξιν = εἰς τὸ ἐνδείξασθαι iſt, und in jeder Stelle gleicher Art. Das aber war in meiner frühern Erklärung unrichtig, daß ich eine Metonymie annahm, die dem Schreibenden ſelbſt unbewußt geweſen; nicht daß dies nicht vorkommen könne — es kommt Jedem in ſeiner Mutterſprache unaufhörlich vor —, ſondern weil hier nicht Metonymie, ſondern Kürze Statt findet, und εἰς τὸ εὐαγγ. gleich iſt εἰς τὸ εὐαγγελίζεσθαι τὸ εὐαγγέλιον. Ueber die Stellen 2 Kor. II, 12. VIII, 18. X, 14. habe ich mich in meinem Commentar erklärt. Nur das will ich hier noch bemerken, daß an der erſten derſel-

ſelben der Art. nicht fehlen könnte, weil die Natur derſelben von der der vorliegenden verſchieden iſt*). Den Genit. θεοῦ verſtand Chryſoſtomus ganz unrichtig, da er ihn als Objekts-Bezeichnung nahm; richtiger ſchon Theophylakt, der Gott als Geber des Evang. darſtellt, doch auch Chryſ. Erklärung damit zu verbinden ſucht. Die Neueren ſtimmen darin überein, daß Gott als Urheber oder Geber des Ev. bezeichnet werde.

V. 2. kommen wir an den erſten der in den eigentlichen Gruß hineingeſchobenen Gedanken, und haben Rechenſchaft zu geben, wie derſelbe ſammt den übrigen zu faſſen ſey. Was zuerſt die Entſtehung dieſer Einſchiebungen anlangt, ſo braucht man eben nicht ſehr bekannt mit Paulus zu ſeyn, um zu wiſſen wie häufig dieſelben bei ihm ſind, wie ſehr ſie die Spuren eines vom Gegenſtande überfüllten Gemüthes an ſich tragen, und eben deßhalb in den Anfängen ſeiner Briefe beſonders hervortreten, und um daher Heumanns Gedanken als völlig unbegründet zu verwerfen, es ſeyen dieſelben erſt beim Durchleſen des von fremder Hand aufgeſetzten Briefes von ihm ſelbſt hinzugefügt worden. Auch ſcheint er keinen Eingang bei den Auslegern gefunden zu haben, obwohl nur Tholuck ſeiner verwerfende Erwähnung thut. Deſto allgemeiner iſt die Anſicht, die auch ſeit Beza in die meiſten Abdrücke gefloſſen iſt, daß alle dieſe Sätze als Parentheſen zu faſſen ſeyen. Sie ſind es, logiſch betrachtet, allerdings; denn ſie enthalten Gedanken welche nicht weſentlich zur Sache gehören, und die Rede bewegt ſich ohne ſie vollſtändig fort; aber für Paulus ſind ſie's nicht, ſondern bloße Ergüſſe eines übervollen Gemüthes, und wer nur Acht hat, wird immer finden, wie ein Gedanke ihm aus dem andern fließt und ſich entwickelt. Dies findet gewöhnlich ſo Statt, daß der begonnene Gedanke grammatiſch nicht vollendet wird, ſeine logiſche Vollendung früher oder ſpäter nachfolgt, doch in den meiſten Fällen ſo, daß ſie an den letzten Satz der eingeſchobenen Gedankenreihe, der bisweilen für dieſen Zweck abſichtlich eingerichtet ſcheint, als gehörte ſie zu dieſem, angeſchloſſen wird. Hier aber wird er durch die Nothwendigkeit ſeinen Gruß zu Ende zu bringen, zuletzt noch wieder einzulenken gedrungen, und dadurch erſcheinen dieſe Gedanken als Parentheſen. Wahr iſts, in keinem ſeiner Briefe finden ſich ſolche Einſchiebungen im Gruße ſelbſt; aber eben ſo wahr iſts auch, daß dies kein weſentlicher

*) Dies als Berichtigung der frühern Darſtellung, und als Rechtfertigung gegen Köllners und Fritzſches Ausſtellungen. Die Bemerkungen des Erſteren in Röhrs Mag. f. chr. Pred. 1833. Bd. 6. St. 2. waren mir nicht zur Hand.

Unterſchied iſt, und daß die erſten Verſe durch die in den Ausgaben wahrzunehmende Zerſchneidung ein höchſt wunderliches Anſehn bekommen, und die ganze Rede, wenn man die Klammern tilgt, für den aufmerkſamen Leſer zu einem wohl zuſammenhangenden Fluſſe wird. In Verurtheilung dieſes Verfahrens ſtimmen die neueſten Erklärer überein, und hieran kann uns genügen, die Unterſuchung, welcher Kunſtname den eingeſchobenen Sätzen am Ende zu ertheilen ſei, dürfen wir ſeitwärts liegen laſſen.

ὃ προεπηγγείλατο. Ἐπαγγέλλεσθαι (d. Akt. kommt im N. T. nicht vor) hat die beſtändige Bedeutung des Verſprechens, alſo unſer Verbum des Vorherverſprechens. Daß Gott Subjekt ſey, iſt offenbar. Die Beſchränkung der Propheten — Proph. Gottes heißen ſie als Solche durch deren Mund und Vermittelung Gott ſeine Rathſchlüſſe kund macht, wie ja auch im helleniſchen Sprachgebrauch dem Worte der Genitiv des Gottes beigefügt zu werden pflegt, deſſen Orakel der Prophet verkündet oder deutet — auf die im Kanon des A. T. ſo genannten ſcheint mir weder nöthig noch der Sache angemeſſen, jenes nicht, weil obgleich P. jüdiſcher Theolog war, doch hier auf die kanoniſche Benennung und Eintheilung der heiligen Schriften gar nichts ankam, dieſes nicht, weil unſer Ap. gewiß auch Moſe und David als Propheten anerkannte, und ja auch aus Pentateuch und Pſalmen meſſianiſche oder dafür gehaltene Stellen anführt. Ob γραφαὶ ἅγιαι ohne Artikel die h. Schrift überhaupt, oder (nach Paulus) heilige Schriftſtellen bedeute, will ich unentſchieden laſſen. Der Ap. konnte das Letztere ſo gut ſagen als das Erſtere, und bedenklich muß uns doch der Mangel des Artikels machen, da die h. Schrift denſelben ſonſt immer hat. Denn auch XVI, 26., was Fritzſche anführt, möchte der Beweis ſchwer werden, daß das Ganze der proph. Schriften verſtanden werden müſſe. Die Bedenklichkeit, daß das von Gott Vorherverheißene nicht ſowohl das Evangelium als die Erlöſung ſey, von welcher jenes die Kunde bringt, hebt ſich Theils dadurch, daß P. bei dem Worte εὐαγγ. mehr an den im A. T. verheißenen Inhalt deſſelben gedacht haben kann, Theils daß nach ſeiner eigenen Anführung X, 15. auch die Verkündigung ſelbſt Jeſ. LII, 7. vorhergeſagt worden war. Was aber bewog den Ap. dieſen Gedanken hier einzuſchieben? Chryſoſt. antwortet: das Beſtreben ſich gegen die, welche ihn für einen Neuerer halten möchten, durch Nachweiſung des Alterthums der Lehre vom Meſſias zu rechtfertigen, und die Bekenner Moſes auf die Uebereinſtimmung zwiſchen der alten und neuen Lehre aufmerkſam zu machen; und Aehnliches haben die meiſten Commentare, unter den neueſten noch die von Paulus, Schra-

der, de Wette. Verwandt damit iſt Köllners Anſicht, er wolle darauf hinweiſen, „wie das Chriſtenthum nicht nur eben ſo göttlich als der Moſaismus, ſondern vielmehr eine neue die frühere vollendende göttliche Wohlthat ſey.“ Olshauſen findet darin die Andeutung, „wie nahe das A. und N. T. verbunden zu denken ſind,“ Reiche „den Beweis für die Göttlichkeit des Evangeliums, welcher den Leſern der wichtigſte war“, Meyer weiſt jede „ſpecielle Tendenz“ als „in den allgemeinen Charakter von V. 1—7. eingezwungen“ ab, Fritzſche endlich findet darin eine Anpreiſung der Gewichtigkeit und Majeſtät des Evangeliums. Dieſe Meinungsverſchiedenheit kann uns wohl belehren, daß es hier, wie an jeder Stelle, wo die Abſicht einer gelegentlichen Aeußerung durch nichts, weder in den Worten noch im Zuſammenhange angedeutet wird, kaum möglich ſey mit Sicherheit zu ſagen, was eigentlich der Apoſtel durch die Beifügung ſolcher Worte bezweckt habe. Achten wir indeß darauf, wie er an mehr als Einer Stelle das Ganze der religiöſen Entwickelungsgeſchichte der Menſchheit ins Auge faßt, und die Erſcheinung des Heils in Chriſto als eine lange vorbereitete Veranſtaltung göttlicher Weisheit betrachten lehrt, ſo werden wir wenigſtens das erkennen, daß es ihm als etwas Wichtiges und Erhabenes erſcheinen mußte, die großen Ereigniſſe der neueſten Zeit in den Schriften des A. T. vorausverkündiget zu wiſſen, und daß es ihm alſo auch hier, wo er die Erhabenheit des Evangeliums preiſen will, zweckmäßig erſcheinen mußte, daſſelbe als ein längſt von Gott verkündigtes zu bezeichnen. Zur Entwickelung war hier nicht der Ort, aber den Stoff zu all den Betrachtungsarten der Neueren enthalten dieſe Worte, ohne daß man ſagen könne, er habe den einen oder andern beſtimmten Zweck in ſeiner Vereinzelung gedacht.

V. 3. 4. *). Wiefern hier der Ap. unläugbar zur Angabe des Inhaltes des Evangel. übergeht — das ihm in allen ſeinen Thei-

---

*) Dieſe zwei Verſe, bei deren Erklärung ich in der erſten Auflage, um mich nicht zu viel auf das Gebiet der bibl. Theologie zu verirren, manchen Satz, für den ich Anerkennung hoffen durfte, unerwieſen aufgeſtellt, haben in den neuſten Commentaren ſo gründliche, dabei aber der meinigen großentheils ſo widerſprechende Erläuterungen erfahren, daß auch ich ihnen eine durchaus neue Behandlung habe widmen müſſen, nicht ſowohl um die meinige zu rechtfertigen oder die der Andern zu widerlegen — ein Commentar darf nicht zur Paläſtra werden —, als um das, was ich nach wiederholter Prüfung entweder noch immer als das Richtige erkenne, oder neuerdings in meine Ueberzeugung aufgenommen habe, nach beſten Kräften zu begründen, und ſo den Commentar mit demjenigen auszuſtatten, wodurch er ſich, ſeinen Brüdern gegenüber, wo möglich auch noch ferner halten könne.

len ein Evang. von Chriſto iſt, weil in Chriſto alle Erkenntniß und Weisheit enthalten iſt vnd angeſchaut wird —, könnten die Worte περὶ τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ ohne irgend Nachtheil an die des zweiten V. angeſchloſſen werden, wie neuerlich von Köllner, Reiche, de Wette, Olshauſen geſchehen iſt; aber erſtlich würde dadurch V. 3. zur Parentheſe, was er in P. Sinne doch gewiß nicht iſt, und ſodann läßt ſich eben ſo ohne Nachtheil die Verbindung mit den letzten Worten machen, da ſelbſt in der beſten griech. Sprache Anhängung des zu behandelnden Stoffes durch περὶ nach vorangehenden längern Sätzen nicht ungewöhnlich iſt, vgl. Plat. Gaſtm. S. 172. B. 175. E. Vergleichung dieſer Stellen wird auch den Anſtoß heben können, den Köllner und Reiche an dieſer Verbindung nahmen, weil nun das Folgende als Inhalt der Verheißung, nicht des εὐαγγέλιον, erſcheine. Was nun die Bezeichnung Jeſu als des Sohnes Gottes anlangt, ſo muß ich zuerſt das feſthalten, daß dieſelbe bei unſerm Ap. immer, und alſo auch hier an ihren zwei verſchiedenen Plätzen, das Nehmliche bedeute, was um ſo leichter begriffen werden wird, wenn man bedenkt, daß die folgenden zwei beſchreibenden Glieder, obwohl aſyndetiſch zuſammengeſtellt, doch Gegenſätze enthalten, und folglich ſo zu betrachten ſind, als ob es hieße: τοῦ γενομένου μὲν — σάρκα ὁρισθέντος δὲ κ. τ. λ. Zweitens auf die Frage: was bedeutet unſerm Ap. der Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ? Iſt er Amtsname des Meſſias, bloße Bezeichnung des Meſſiasbegriffs ohne Rückſicht auf den metaphyſ. Inhalt der Benennung, oder braucht ihn der Ap. gerade um dieſen letztern anzudeuten? Auf dieſe Frage kann ich noch immer nur antworten: υἱὸς τ. θ. bezeichnet bei P. nie den unbeſtimmten Meſſiasbegriff, iſt alſo nie Amtsname, ſondern immer den Sohn Gottes als den Logos, den Erſtgeſchaffenen, den Weltſchöpfer, das Ebenbild des göttlichen Weſens und der ewigen Majeſtät. Daß in den Evangelien jenes der Fall ſey, iſt keine Frage, und von mir ſelbſt vorlängſt (chriſtl. Philoſ. II. §. 271.) erwieſen worden, bei P. aber kann ich es nicht zugeſtehn. Denn erſtlich, kann man auch zugeben, was Köllner zu unſ. St. nach Uſteri's Vorgange behauptet, daß auch bei ihm der Begriff in der langen Zeit ſeines apoſtoliſchen Wirkens manche Entwickelungen durchgegangen ſey, ſo war doch gewiß auch bei den Juden um Chriſti Zeit die dem Meſſias beigelegte Benennung als Sohn Gottes nicht bloße Bezeichnung ſeiner Amtswürde, ſondern die Vorſtellung, daß der Meſſias ein Weſen höherer und ſehr erhabener Ordnung ſey, ſchon herrſchend, und wurde der Hauptſache nach bei dem Sohne Gottes eben das gedacht, was die Alexandriner bei dem Logos dachten, und ſodann, hätte ſich auch bei unſerm Ap. die Vorſtellung wirklich

erſt nach und nach höher potenzirt, ſo war doch dieſe Entwickelung in der Zeit als er die auf uns gekommenen Briefe ſchrieb, gewiß keine beginnende mehr, ſondern eine ganz oder größtentheils vollendete, denn ſie gehören — höchſtens die an die Theſſ. ausgenommen — der letzten Periode ſeines Lebens an, und tragen keine Spuren einer in der Zwiſchenzeit zwiſchen ihrer Abfaſſung vorgegangenen Anſichtsveränderung an ſich. Am wenigſten möchte man glauben dürfen, daß zwiſchen dem an die Römer, dem letzten vor der langen Gefangenſchaft, und den von Rom aus geſchriebenen, ſolche Veränderungen in ihm vorgegangen ſeyen, daß eine dort noch nicht vorhandene Anſicht hier erſt in die Erſcheinung eintrete, wenigſtens in Bezug auf den Hauptgegenſtand ſeiner Lehre, die Perſon des Erlöſers. Dazu kommt ferner, daß auch in den Briefen vor der Gefangenſchaft Beweiſe genug vorliegen, daß P. Chriſtum immer als den Sohn Gottes in metaphyſ. Bedeutung angeſehen habe. Ich berufe mich nicht auf IX, 5., weil über dieſe Stelle Streit iſt, auch nicht auf Tit. II, 13., weil der Brief ſelbſt nicht über alle Zweifel erhaben iſt, wohl aber auf Gal. IV, 14., wo er durch die unläugbar Statt findende Steigerung Chriſtum als ein über die Engel erhabenes Weſen erſcheinen läßt, 1 Kor. II, 16. in ſeinem Zuſammenhange mit dem Vorhergehenden, VIII, 6. (nicht nur einen „geringen Anklang" dieſer Anſicht, wie **Köllner** meint), IX, 4. wo die waltende Präexiſtenz Chriſti ſicher ausgeſprochen iſt, ſo wie vielleicht auch V. 9., 2 Kor. IV, 4., wo εἰκὼν τοῦ θεοῦ doch gewiß daſſelbe bedeutet, wie Kol. I, 15., woraus dann hervorgehn wird, daß P. als er an die Korr. ſchrieb, d. h. einige Zeit **vor** Abfaſſung des Römerbriefes, den Sohn Gottes ſchon eben ſo gedacht habe wie zur Zeit ſeiner römiſchen Gefangenſchaft, wie er ja auch V. 6. von einer δόξα τοῦ θεοῦ ſpricht, die auf ſeinem Angeſichte ſtrahle, VIII, 9., ein ſicherer Beweis, daß des Apoſtels Chriſtus ſchon vor ſeiner zeitlichen Erſcheinung Etwas hatte, deſſen er ſich entäußern konnte, was nicht ſeine ſittliche Hoheit oder Geiſtigkeit ſeyn konnte, die er behielt, und deren an dieſer Stelle zu gedenken nicht der Ort war, ſondern eine Weſenshoheit oder Macht- und Güter-Fülle, die uns dann wohl als dieſelbe erſcheinen wird, von deren Ablegung er Phil. II, 6. f. ſpricht; anderer Stellen nicht zu erwähnen, welche uns zeigen können, daß P. die Zeitvorſtellung von der Perſon Chriſti wirklich theilte. Daß wir nicht mehr Stellen finden, wo der abſoluten oder vorzeitlichen Erhabenheit dieſer Perſon Chriſti gedacht werde, hat den zweifachen Grund, weil einmal P. in ſeinen Briefen nirgends Unterricht über dieſe Perſon ertheilt, ſondern ſie in ihrer Erhabenheit als bekannt vorausſetzt, ſodann aber das, was er von ihm zu ſagen hat, ſich faſt durch-

aus auf ſeine zeitliche Erſcheinung oder gegenwärtige Herrſchaft bezieht, alles dies aber bei dieſer Unterſuchung unbeachtet bleiben muß. Aber auch in den ſpätern Briefen finden ſich die Ausſprüche dieſer Art weder in verhältnißmäßig größerer Zahl, noch in ſolcher Art, daß ſie auf eine kürzlich im Ap. vorgegangene Anſichtsentwickelung hinzudeuten, oder, wie Köllner meint, aus einem polemiſchen Streben hervorzugehen ſchienen. Wir dürfen daher wohl annehmen, daß die Vorſtellung Pauli von der Perſon des Sohnes Gottes in der Zeit, aus welcher wir Schriften von ihm haben, weſentlich gleich geblieben ſey. Endlich aber ſind auch die Stellen ſeiner Briefe, welche den Ausdruck υἱὸς τοῦ θεοῦ enthalten, und von denen ſich nur zwei in den römiſchen Briefen, alle übrigen in den früheren finden, keinesweges von der Art, daß ihr Sinn gewänne, wenn wir demſelben nur den Begriff „Meſſias" unterlegen, vielmehr wird Jeder bei Betrachtung derſelben empfinden, daß ſie dadurch von ihrem eigenthümlichen Nachdrucke verlieren würden, in allen ein eigenthümliches, in der Vorſtellung des Meſſias nicht erſchöpftes Verhältniß des Sohnes zum Vater unverkennbar hervortrete. Man vergleiche Röm. I, 9. V, 10. VIII, 29. 32. 1 Kor. I, 9. Gal. I, 16. II, 20. 1. Theſſ. I, 10., und frage ſich ſo unbefangen man irgend kann, ob man es wagen wolle, an dieſen Stellen unter dem Sohne Gottes nur den Meſſias zu denken, nicht den jüdiſchen, nein den vergeiſtigten chriſtlichen, aber mit Fernhaltung aller Vorſtellung von einem höheren, durch ein nahes Verhältniß mit Gott verknüpften, ſehr erhabenen Weſen? Dann betrachte man noch beſonders Röm. VIII, 3. 1 Kor. XV, 28. 2 Kor. I, 19. mit der nachdrücklichen Wortſtellung ὁ τοῦ θεοῦ υἱός, Gal. IV, 4. 6. Eph. II, 13. Kol. I, 13. mit dem was nachfolgt, und ich bin überzeugt, man wird nicht umhin können anzuerkennen, daß die in der kirchlichen Theologie ſpäter vollends ausgebildete Vorſtellung vom Sohne Gottes ihren weſentlichen Merkmalen nach in allen pauliniſchen Schriften eben ſo vollſtändig enthalten und durch dieſen Ausdruck bezeichnet ſey, als dies nur irgend in den johanneiſchen der Fall iſt. Nach dieſem allen aber kann ich denn freilich auch in unſrer Stelle keine andere Vorſtellung anerkennen, und muß die vom ewigen Sohne Gottes ihrer Erklärung zum Grunde legen, von derſelben in den einzelnen Worten alles das entfernt halten, was mit dieſer ſichern Grundlage in Widerſpruch treten würde. Wenn nun von dieſem Sohne zuerſt geſagt wird, er ſey (zwar) γενόμενος ἐκ σπ. Δαυίδ, ſo werde ich das Partic. beſonders wegen Gal. IV, 4. γενόμ. ἐκ γυναικός, wo die Bed. unbeſtreitbar iſt, durch geboren überſetzen, obwohl auch durch eine weitere Faſſung des Verbi (geworden oder entſtanden) nicht eben viel

verdorben würde. Die Abſtammung aus dem Stamme Davids ſteht in Harmonie mit den jüdiſchen Erwartungen, die auch die evangeliſche Tradition ſowohl durch die Geſchlechtsregiſter bei Matthäus und Lukas zu begründen ſuchte, als durch einige Aeußerungen Fremder zur Zeit des Lebens Jeſu als im Volke gangbare bezeugt (Matth. XII, 23. XXII, 42. parall. Mark. XII, 35. Luk. XX, 41., Joh. VII, 42.). κατὰ σάρκα, adv. Beiſatz zu γενόμενον, die Beziehung andeutend, in welcher der Sohn Gottes Davids Nachkomme geweſen, wird von den neuſten Auslegern insgemein von der Menſchheit, menſchlichen Natur oder (nach Reiches Ausdruck) Exiſtenzform, verſtanden, etwas beſchränkter von Paulus, Schrader, Köllner, die nur Bezeichnung der leiblichen Abſtammung darin finden, von Fritzſche, der σὰρξ bloß als Körper nimmt, weiter von Scholz, Glöckler, Reiche, de Wette, Olshauſen, Meyer, welche, verſchieden ausgedrückt, doch alle die geſammte Menſchheit Chriſti dabei denken. Der letztern Auffaſſung würde ich mich unbedingt anſchließen, wenn mir nicht noch ein Bedenken aufgeſtoßen wäre, das ich um ſo weniger verſchweigen darf, als deſſelben noch von Niemand erwähnt worden iſt. Damit die Worte unwiderſprechlich den Sinn hätten: er iſt ſeiner Menſchheit nach aus Dav. Samen entſproſſen, müßten ſie, genau betrachtet, lauten: κατὰ τὴν (αὐτοῦ) σάρκα, der Mangel des Artikels raubt dem Ausdrucke die Beziehung auf die beſtimmte Perſon, und macht ihn zu bloßer Beſtimmung der Art und Weiſe oder Beziehung des γενέσθαι. Zwar hat die Formel den Art. in den paul. Schriften überhaupt nur einmal, 1 Kor. XI, 18.; aber wenn man darauf den Schluß bauen wollte, es gehöre σὰρξ zu den Wörtern, welche bei P. wie Abſtrakte des Art. oft entbehren, und könne daher κ. σ. mit κ. τὴν σ. als gleichbedeutend angenommen werden, ſo würde man doch wohl zu raſch verfahren, und nicht überall mit dieſer Regel durchkommen. Wenigſtens in den Ausdrücken εὑρίσκειν τι κ. σ. IV, 1. βουλεύεσθαι κ. σ. 2 Kor. I, 17. σοφὸς κ. σ. 1 Kor. I, 26., wird man zwar eine Möglichkeit, aber gewiß keine Nöthigung wahrnehmen, κατὰ σ. = κατὰ τὴν σ. zu denken, εἰδέναι und γινώσκειν τινὰ κ. σ. 2 Kor. V, 16. bezeichnen die Art und Weiſe des Kennens, wenigſtens eben ſo ſicher als die Objekte deſſelben, περιπατεῖν und ζῆν κ. σ. Röm. VIII, 4. 12. 13. 2 Kor. X, 2. 3. die Art und Weiſe des Lebens; ſo kann denn auch in συγγενὴς κ. σ. Röm. IX, 3. die Art und Weiſe des Eintritts der Verwandtſchaft angezeigt ſeyn, und ἰσραὴλ κατὰ σάρκα 1 Kor. X, 18. eben ſowohl denjenigen bezeichnen, welcher auf fleiſchliche Weiſe Iſrael geworden iſt, als ὁ κ. σ. γεννηθεὶς Gal. IV, 29. ein Gegenſatz gegen den κ. πνεῦμα γεννηθέντα

gewiß nur den bezeichnen kann, welcher fleiſchlicher Weiſe gezeugt worden iſt. Unter ſolchen Umſtänden, zumal bei der Verwandtſchaft der letztangeführten Stelle, wird es doch ſehr bedenklich, ob an der unſrigen P. wirklich die menſchliche Weſenheit Chriſti, und nicht vielmehr die Art ſeiner Entſtehung als Sohn Davids andeuten wolle. Dann würde er ſagen: der Sohn Gottes iſt zwar leiblicher Weiſe, d. h. auf dem Wege menſchlicher Erzeugung als Sohn Davids geboren, aber u. ſ. w. Es wird ſich fragen, ob aus dem Gegenſatze Etwas für oder wider dieſe Betrachtungsart hervorgehn werde. — V. 4. τοῦ ὁρισθέντος υἱοῦ θεοῦ. Die Unrichtigkeit der Leſeart προορισθέντος, die in der Vulg. ausgedrückt iſt und bei lat. Vätern und kathol. Exegeten manche Mißgeburt der Auslegung erzeugt hat, ſetze ich voraus. ὁρίζειν aber hat im N. T. die Bedeutungen des Abſonderns zu beſtimmtem Gebrauch (Apg. IX, 29.), überhaupt des Beſtimmens oder Feſtſetzens (Luk. XXII, 22. Apg. II, 23. XVII, 26. 31.); und zwar mit Akk. der Perſon und Akk. des Zwecks, wie aus der paſſiven Stelle Apg. X, 42. ὁ ὡρισμένος ὑπὸ τοῦ θεοῦ κριτὴς hervorgeht. Demnach könnte ὁ ὁρισθεὶς υἱὸς θεοῦ bedeuten: der zum Sohne Gottes beſtimmt oder ernannt worden iſt. Dieſer Erklärung aber widerſtreiten die oben bemerkten Grundlagen der pauliniſchen Anſicht; ſie kann daher in keinem Falle gelten, ſo wohl ſie auch den ſocinianiſchen und ihnen ähnlichen Auslegern gefallen haben mag; nie kann P. ſagen, daß irgend ein Ereigniß des irdiſchen Erſcheinungslebens Jeſum zum Sohne Gottes gemacht habe, weil nach ſeiner Ueberzeugung deſſen Sohnſchaft eine aller Zeit, und namentlich ſeinem Erdenleben vorgängige, von den Ereigniſſen des letzteren durchaus unabhängige iſt. Dies der Grund zu der von Chryſoſtomus in den Worten: τί οὖν ἐστιν ὁρισθέντος; δειχθέντος, ἀποφανθέντος, κριθέντος, ὁμολογηθέντος παρὰ τῆς ἁπάντων γνώμης καὶ ψήφου, eingeführten, und ſeit dem von faſt allen Exegeten, zuletzt von Scholz, Paulus, Glöckler, Köllner, Olshauſen, Reiche, angenommenen Erklärung, daß es beſtätigen, erweiſen, beglaubigen, bedeute und allerdings, ſobald man nur auf die Sache ſieht, wird man ſich kaum enthalten können, derſelben beizutreten. Anders ſtellt ſichs aber, wenn die Frage iſt, ob denn das Wort dieſe Bedeutung wirklich haben könne? Hier wird man nur verneinend antworten können, nicht nur weil es an jedem Beleg dafür fehlt, ſondern weil die Grundbedeutung: ὅρον τιθέναι, finem s. terminum ponere, definire, auf keine Weiſe dahin führt. Der Ap., der das Wort nicht weiter braucht, ſcheint es hier abſichtlich gewählt zu haben, um anzudeuten, daß Gott in der ἀνάστασις, dieſem in ſeiner Art einzigen, auch mit den früheren Todtenerweckun-

gen nicht vergleichbaren Ereigniſſe, einen feſten und unverkennbaren ὅρος, ein untrügliches Merkmal aufgeſtellt habe für die Menſchheit, um den als Menſchenſohn geborenen und erſchienenen Sohn Gottes als das anzuerkennen, was er in Wahrheit ſey, ſo daß, während der Beginn ſeines Erſcheinens ihn als Menſchen darſtellte, das Ende deſſelben ſeine ewige δόξαν offenbart habe. Dies iſt wohl auch dem Weſen nach der Sinn der neuſten Erklärungen von de Wette (beſtimmen in Bezug auf die menſchliche Erkenntniß), Meyer (einſetzen in der Ueberzeugung der Menſchen), Fritzſche (inter mortales iis demum rebus talem a deo constitutum esse, sine quibus eum esse dei filium homines cognoscere non potuissent). In der Sache aber kommen wir immer auf die Beglaubigung zurück. — Der Beiſatz ἐν δυνάμει iſt auf ſehr verſchiedene Art verbunden und verſtanden worden. Eine adjektiviſche Verbindung mit θεοῦ iſt von Köllner zwar als möglich aufgeſtellt, aber, und zwar mit Recht, ſogleich wieder verworfen worden, eine zweite, ebenfalls adjektiviſche, mit υἱοῦ θεοῦ, von Melanchthon (declaratus est esse dei filius potens), Schöttgen, Hunnius, Pareus, Juſtinian, Seb. Schmidt, Flatt, Tholuck (dieſe beiden ſchwanken), Paulus (Gottes Sohn in Kraft); ſie leidet aber an dem von Reiche, Köllner, Fritzſche bereits nachgewieſenen Fehler, daß P., der mit der Bezeichnung υἱὸς θεοῦ, wie er ſie dachte, die Erhabenheit Chriſti bereits nachdrücklich genug angedeutet hat, durch dieſen Beiſatz den Sinn eher ſchwächen als verſtärken würde, auch die Auferſtehung Chriſti nicht ſeine, ſondern Gottes Macht erwies, da nach P. immer Gott derjenige iſt, welcher Chriſtum, niemals Chriſtus, der ſich ſelbſt auferweckt. Die zweite Verbindungsart iſt die adverbiale, alſo mit ὁρισθέντος, aber auch hier wieder Verſchiedenheit. Die gewöhnlichſte Deutung iſt die von Beza, welcher zuerſt potenter überſetzte, und die meiſten Ausleger für ſich gewonnen hat, welche erklären: auf kräftige, kräftig überzeugende Weiſe (de Wette, u. A. ähnlich). Und wirklich bedeutet ἐν δυν. kräftiglich an den zwei paul. Stellen Kol. I, 29. 2 Theſſ. I, 11. (vgl. Luk. IV, 36. Mark. IX, 1.), und warum man eine durch eine Allmachtswirkung wie die Auferweckung Jeſu geſchehene Erweiſung eine kräftige nicht ſolle nennen können, wie Reiche urtheilt, ſehe ich nicht ein. Dennoch haben ſich neuerlich Reiche und Fritzſche der Erklärung des Chryſoſt. inſofern hingegeben, als beide ἐν inſtrumental verſtehn, aber mit dem Unterſchiede, daß, während Erſterer die δύναμις als Gottes durch Jeſu Auferweckung erwieſene Allmacht verſtand, und dieſes Ereigniß als einzigen Erkennungsgrund der Gottesſohnſchaft anſah, Letzterer drei Stücke

annahm, durch welche dieſelbe beglaubigt oder feſtgeſtellt ſey, die δύναμις, die er als vim Jesu datam (in universum, nicht wie Chryſoſt. die Wunderkraft) anſah, das πν. ἁγιωσύνης, und die ἀνάστ. νεκρῶν. Der Gedanke, der aus R.'s Erklärung hervorginge, wäre ohne Tadel, aber ob ἐν δ. ohne Artikel und auf Gott hinweiſenden Genitiv (ἐν τῇ δυνάμει τ. θεοῦ oder αὐτοῦ) ſo verſtanden werden könne, iſt mir um ſo zweifelhafter als die oben dargeſtellte Bed. von ἐν δυν. durch die angeführten Stellen erwieſen, und der Form des Ausdrucks (ohne Art. und Genit.) einzig angemeſſen erſcheint. Der gleiche Mangel ſcheint mir aber auch Fritzſches Auffaſſung zu drücken, wozu noch kommt, daß, wollte man ſich auch die dreifache Erweiſung gefallen laſſen, doch eine ſolche dreitheilige aſyndetiſche Ausführung der Schreibart des Apoſtels ganz fremd zu ſeyn ſcheint. Nehmen wir dagegen die obige gewöhnliche Erklärung an, ſo haben wir zwar auch drei Beſtimmungen des ὁρισθῆναι, aber die erſte zeigt die Art und Weiſe, die zweite die Beziehung, und die dritte das Mittel an, wogegen ich eine gegründete Einwendung nicht finden kann, wohl aber den gewiß nicht unabſichtlichen Wechſel der Präpoſ. als eine Beſtätigung dieſer Anſicht betrachten muß.

ἐξ ἀναστάσεως νεκρῶν. Gewiß iſt hier, daß ἀν. ν. von Chriſti Auferſtehung geſagt, folglich ſtatt ἐκ νεκρῶν geſetzt ſey *); unſichrer, in welchem Verhältniß dieſe Worte zum Part. ὁρισθ. υἱοῦ θ. ſtehn. Die Präp. ἐξ kann ſowohl die bloße Aufeinanderfolge in der Zeit bezeichnen (ſeit der Auferſtehung), nach bekanntem gr. Gebrauch, als auch ein cauſſales oder inſtrumentales Verhältniß andeuten; wie III, 20. IV, 2. V, 1. (durch die Auferſtehung). Dieſes Letztere nehmen bei weitem die meiſten ſowohl ältern als neuern Ausleger als das richtige Verhältniß an; die Auferſtehung, ſagen ſie, iſt der ſtärkſte Beweis für ſeine Meſſiaswürde, ja für ſeine göttliche Hoheit und Majeſtät. Entſchieden auf der entgegengeſetzten Seite ſtehn meines Wiſſens außer Luthers Ueberſetzung, Erasmus, Schöttgen, Roſenmüller, neuerlich Paulus, Glöckler; Koppe entſcheidet ſich für keine von beiden Erklärungen, Flatt und Tholuck ſuchen beide zu verbinden, und müſſen gehört werden, ehe wir entſcheiden. Flatt ſagt, die Erklärung:

---

*) Meyer widerſpricht dieſer allgemeinen Anſicht, und erklärt die Worte als „allgem. Ausdruck der Kategorie," von welcher die Erweckung Jeſu der betreffende concrete Fall geweſen ſey. Die Worte hat er freilich für ſich, aber höchſt ſonderbar hätte der Ap. doch geſprochen, wenn dies ſeine Meinung war.

durch ꝛc. ſei in der andern: ſeit ꝛc. enthalten. Es liege in dieſer 1) er iſt durch ſeine Auferſtehung für den Sohn Gottes erklärt worden, 2) er iſt durch eine ganze Reihe von außerordentlichen Thatſachen, die auf ſeine Auferſtehung folgten, als der Sohn Gottes beglaubigt worden. Dagegen iſt einzuwenden, daß, ſo wahr die Behauptung ſeyn würde, daß wer die griech. Präp. ἐξ gebrauche, zugleich Zeitfolge und Cauſſalverhältniß denken könne und bisweilen denke, ſo wenig unſer ſeit dieſe beiden Bedeutungen in ſich ſchließe, von denen ihm nur die erſte eigen iſt. Brauchen wir alſo dieſe, ſo bringen wir das Cauſſalverhältniß in unſre Ueberſetzung gar nicht hinein. Entweder alſo, wir müſſen eine Präp. ſuchen, die beides umfaßt, oder wenn unſre Sprache eine ſolche nicht hat, und beides doch in den Worten liegt, beides beſonders ausdrücken. Sodann geſtehe ich zwar von meinem Standpunkt aus den Thatſachen, welche auf Chriſti Auferſtehung folgten, einen hohen Werth als Beglaubigungen des Erlöſers mit Freuden zu; aber daß die Apoſtel, oder Paulus, es ebenfalls gethan, iſt mir durchaus nicht bekannt, ja nicht wahrſcheinlich. Für ſie ſcheint dieſer Beweis noch gar nicht vorhanden geweſen zu ſeyn; wir dürfen ihnen alſo auch denſelben nicht leihen. Damit fällt, von Flatts eignem Standpunkt aus geſehn, die Nothwendigkeit beides zu bezeichnen hinweg, und bleibt nur: durch ꝛc. zurück. Tholuck dagegen urtheilt, die Auferſtehung an ſich beweiſe die höhere Natur Chriſti nicht, indem auch Menſchen, wie Lazarus, wieder belebt worden ſeyen; indeß verbinde ſich dem Apoſtel mit der Vorſtellung derſelben immer die ſeiner jetzigen Herrſchaft, und ἀνάστασις bezeichne den ganzen Zeitraum der Verherrlichung ſeit der Auferſtehung (vgl. VI, 10. woraus nichts der Art folgt). Müſſe man nun aber das Wort in dieſem ſo weiten Sinne faſſen, ſo komme man von ſelbſt in die temporale Auffaſſung unſrer Worte. Demnach erklärt er: „ſeit er, aus dem Grabe auferſtanden, die göttliche Verherrlichung erlangt hat.“ Hierauf iſt zu erwiedern: 1) Jene weite Bedeutung von ἀνάστασις iſt von Th. nicht erwieſen, und kann, wie ich glaube, nicht erwieſen werden. 2) Wollte man ſie gelten laſſen, ſo könnte P. nicht mehr ſagen: ſeit der ἀνάστασις, ſondern in der ἀν., ἐν τῇ ἀναστάσει; denn ἐξ deutet nicht auf den Zeit-Raum, wie Th. ſagt, ſondern auf den Zeit-Punkt, die Grenze, von welcher ein Ereigniß ſeinen Anfang nimmt. Dies konnte nicht die Periode von Chriſti Verherrlichung, ſondern bloß die Auferſtehung ſelbſt ſeyn. Endlich ſcheint Th. den Fehler zu begehn, daß er Paulus Aeußerung vom eignen Standpunkt aus beurtheilt. Nicht ob die Auferſtehung jenen Beweis wirklich gebe, war zu fragen, ſondern ob ihr Paulus dieſe Eigenſchaft beilege. Und

urtheile man über jene Frage wie man wolle, dieſe wird zu bejahen ſeyn. Nicht nur iſt die Apoſtelgeſchichte ein kräftiger Zeuge, daß die Auferſtehung der Grundſtein war, auf dem der Glaube aller Apoſtel, und auch Pauli, ruhte (M. vgl. Apg. XIII, 30 ff. XVII, 2 f. 31. XXVI, 22 f.), ſondern auch Pauli beſtimmte Worte 1 Kor. XV, 3—8. (ein klares Zeugniß der hohen Wichtigkeit, die er auf das Ereigniß legt, welches er ſo ſtark zu beglaubigen bemüht iſt) 13—20. lehren uns, wie er das ganze Evangelium von Chriſto dem Sohne Gottes und Erlöſer für ungültig achten würde ohne die Auferſtehung. Daraus aber geht unverkennbar hervor, es ſey ihm dieſelbe wirklich eine Beglaubigung Chriſti geweſen; er habe alſo auf ſeinem Standpunkte den Satz ausſprechen können: Chriſtus iſt durch ſeine Auferſtehung als Sohn Gottes erwieſen worden. Konnte er ihn aber ausſprechen, und ſteht, wie gezeigt iſt, auch von Seiten der Sprache nichts entgegen, ſo wird wohl Niemand leugnen wollen, daß dieſer Gedanke nicht allein an ſich viel kräftiger, ſondern auch an dieſer Stelle viel angemeßner ſey; und ſomit ſcheint entſchieden, daß wir Recht thun, wenn wir uns auf die Seite hinneigen, auf welcher diesmal die meiſten Zeugen ſtehn. So bleibt uns nur noch übrig κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης zu erklären. Das Wort ἁγιωσύνη findet ſich 2 Kor. VII, 1. 1 Theſſ. III, 13. mit der Bedeutung Heiligkeit, ſittliche Reinheit, daß es nirgends Heiligung bedeute, wird von Meyer mit Recht behauptet; die Verbindung πνεῦμα ἁγ. ſteht iſolirt. Leicht jedoch begreift man, daß ſie nichts weſentlich Verſchiedenes von πν. ἅγιον bedeuten könne*). Auf die Frage aber, was P. in dieſem Zuſammenhange unter dem Ausdrucke verſtanden wiſſen wolle, wird, nicht ohne ſtarken Einfluß der dogmatiſchen Syſteme, von den Auslegern ſehr verſchieden, und nichts weniger als durchgängig klar geantwortet. Diejenigen, welche eine bloß geiſtig-ſittliche Sohnſchaft anerkennen, und dieſelbe Anſicht auch bei unſerem Apoſtel poſtuliren, können hier nichts andres finden als die geiſtige Hälfte des menſchlichen Weſens Jeſu, oder die ihm einwohnende moraliſche Vollkommenheit. Dahin gehören Benecke (dem Geiſte der Heiligkeit nach, in der Erläut. auch bloß: dem Geiſte nach), Paulus (nach ſeinem heiligkeitsvollen Geiſte, ſeiner eigenen geiſtigen Heiligkeit), Schrader, Geißler (ſeiner

*) Dies wird von Köllner ſchlechterdings geleugnet, aber ich kann es nicht aufgeben. So wie πν. δουλείας weſentlich ein πν. δουλικὸν iſt, ſo muß auch πν. ἁγιωσύνης weſentlich πν. ἅγιον ſeyn, wenn gleich die Form des Begriffes eine andere iſt. Auch Fritzſche erkennt die weſentliche Gleichheit der Begriffe an.

heiligen Geiſtes-Natur nach), Köllner, de Wette. So lange ich mich aber nicht überzeugen kann, daß eine ſolche der Zeitanſicht und Zeitrichtung widerſprechende Betrachtung Jeſu die des wirklichen, hiſtoriſchen Paulus geweſen ſey oder geweſen ſeyn könne, werde ich dieſe und jede ähnliche Erklärung von der Hand zu weiſen genöthigt ſeyn. Wiederum die den Standpunkt der kirchlichen Dogmatik feſthaltenden, meiſt älteren Theologen haben, mit Ausnahme derer, welche gegen Zuſammenhang und Zweck der Stelle an die durch den Sohn erfolgte Mittheilung des heiligen Geiſtes dachten (Chryſoſt., Theophyl., Melanchth. u. A.), die göttliche Natur Chriſti, ſo wie ſie in der Dogmatik beſtimmt erſchien, hinein gelegt, und nun den Ausdruck ſo gut ſichs thun ließ zu rechtfertigen geſucht; auch dieſe unrichtig, wiefern die Gottheit Chriſti, welche die nicäniſche Synode aufgeſtellt hat, von der welche P. annahm noch ſehr verſchieden iſt. Vielleicht möchte das Folgende ſich der Wahrheit nähern. Die weſentliche Identität der verſchiedenen Bezeichnungen, Pneuma und Logos, um das wirkende Princip im Weſen Gottes auszudrücken, ſetze ich als anerkannt voraus. Beide hatten ihre Baſis in der Schöpfungsgeſchichte Gen. I., jene bildete ſich früher, und in dem Kreiſe aus, dem unſer Kanon des A. T. entſproſſen iſt, dieſe ſpäter und unter dem Einfluſſe alexandriniſch-griechiſcher Bildung. Sobald zu der urſprünglich rein politiſchen Meſſiasvorſtellung das Merkmal der Sohnſchaft aus Pſ. II. hinzugetreten war, wurde es dem orientaliſchen Geiſte nothwendig, ein Princip der höheren Weſenheit für den zu ſuchen, welcher den hohen Namen des Sohnes Gottes führen ſollte. Nur in Gott ſelbſt konnte dies liegen, nur von Gott ausgehn, wenn nicht alle Analogie der Sohnſchaft aufgegeben werden ſollte. Von Gott ausging das Pneuma der paläſtiniſchen, der Logos der alexandriniſchen Juden. So ſchien jenes Princip gefunden. In dem als Menſch gedachten Meſſias mußte das Pneuma wohnen nach den Erwartungen der paläſt., der Logos nach denen der alex. Denker, mußte das höhere geiſtige Lebensprincip ſeyn, das ihn zum Sohne Gottes machte, ob das einzige, oder neben einer menſchlichen Seele, dieſe Unterſuchung war wohl noch nicht angeregt. Sobald nun die hiſtoriſche Perſon Jeſu als Meſſias, und folglich auch als Sohn Gottes anerkannt wurde, trug man alles das auf dieſe über, was früher über die ideale philoſophirt und theologiſirt worden war, den Einen war er nun der menſchgewordne Logos, den Andern der durch das Einwohnen des Pneuma zum Sohne Gottes gewordne Menſch, weil aber beide Ideen weſentlich Eine waren, ſo konnten ſie auch leicht und vielfältig in einander übergehen, und weil die Idee des in allen Men-

ſchen wirkenden Pneuma aus dem A. T. ins N. überging, Chriſtus aber vermöge des in ihm wirkenden göttlichen Princips über die übrige Menſchheit hoch emporgeſtellt wurde, ſo entſtand eine neue Trennung, und für jede der beiden Ideen begann eine neue Entwickelungsperiode, nach deren Eintreten es ſofort unmöglich wurde, die dopple Terminologie auf die Eine Perſon Chriſti anzuwenden. In den ſynopt. Evangelien finden wir noch die ächt paläſt. Form, Jeſus iſt gezeugt ἐκ πν. ἁγίου (Matth. I, 20. Luk. I, 35.), bei der Taufe kommt das Pneuma auf ihn herab, und iſt fortan Prinzip ſeiner Thätigkeit und Quelle ſeiner Kraft (Matth. III, 16. IV, 1. Mark. I, 10. 12. Luk. III, 21 f. IV, 1. Apg. X, 38.), das Johannesevangelium hat beide Ideen vereinigt, doch ſo, daß ſie geſondert neben einander auftreten, die Logosidee im Prolog, das Pneuma in der Taufgeſchichte; die Bildung des Paulus war die rabbiniſche geweſen, dies läßt vermuthen, daß er das Pneuma als das höhere Prinzip in Chriſto angenommen habe. Aus dem was er von ihm prädicirt, läßt ſich dies nicht erkennen, denn die Prädicate, Kräfte und Thätigkeiten des Sohnes Gottes bleiben dieſelben, er werde gedacht als menſchgewordner Logos oder als vom Pneuma bewohnter Menſch, auch da er ſich ohne Zweifel mit den alexandr. griechiſchen Philoſophemen ebenfalls vertraut gemacht hatte, kann leicht auch bei ihm eine Vermiſchung beider Anſichtsformen Statt gefunden haben. In unſrer Stelle nun tritt die paläſtiniſche Form hervor, das Pneuma iſt das was Jeſum zum Sohne Gottes macht, es iſt das wirkende Prinzip in Gott, das mit dem Menſchen, der σὰρξ in ihm verbunden war, ſo daß er — um von IX, 5. noch nicht zu reden — von ihm ſagen konnte: θεὸς ἦν ἐν αὐτῷ (2 Kor. V, 19.). πν. ἅγιον konnte ers nicht nennen, weil die oben angedeutete neue, ſeparate Entwickelung für ihn ſchon begonnen hatte *), aber das Merkmal der Heiligkeit, als das bezeichnendſte, mußte er hinzufügen, da πνεῦμα allein auch den bloßen Menſchengeiſt bezeichnete, wenn er nicht unverſtanden bleiben wollte; ſo geſchah es, daß er es πν. ἁγιωσύνης nannte. Am meiſten ſtimmt mit dieſer meiner Anſicht was Meyer z. St. ſagt, doch auch Reiches und Fritzſches Erklärungen glaube ich als verwandt anſehn zu dürfen. Nun iſt noch die Frage, wie die Präp. κατὰ zu verſtehen ſey? Ich glaube aber, in dem Zuſammenhange und bei der erörterten Bedeutung der Worte werde es keines Beweiſes mehr bedürfen, daß ſie ihre häufigſte Bedeutung: secundum, in Bezug auf,

---

*) Begonnen, ſage ich, denn vollendet war ſie noch nicht, indem das πν. in Chriſto und in den Gläubigen noch als das nehmliche erſcheint.

was anlangt, auch an dieſer Stelle behaupte. Sie könnte auch „wegen" bedeuten, aber nur bei der Erklärung von πν. ἁγιωσ. als ſeiner eigenen Heiligkeit, um deren willen Gott ihn zu ſeinem Sohne beſtimmt habe; iſt aber Chr. in ſeinem höheren Leben von Ewigkeit her Sohn Gottes, und nur in der Zeit durch ſeine Auferſtehung als Solcher für die Menſchheit beurkundet, ſo kann dies nicht mehr geſchehen ſeyn wegen des πν., ſondern nur in Bezug auf ſeine höhere Natur, was das in ihm wohnende göttliche Pneuma anlangt. Jetzt ſtehn einander entgegen das γενέσθαι und das ὁρισθῆναι, jenes die zeitliche Entſtehung, dies die Beurkundung — Stempelung gleichſam — des ewigen Seyns in der Zeit und für das menſchliche Bewußtſeyn; der υἱὸς Δαυίδ, die irdiſche und volksthümliche Erſcheinung des Meſſias innerhalb der Schranken des Menſchenlebens, und der υἱὸς θεοῦ, die höhere in die Menſchheit eingetretene oder mit ihr verbundene Weſenheit, endlich κατὰ σάρκα und κατὰ πνεῦμα ἁγιωσύνης. Soll nun hier ein genauer Gegenſatz Statt finden, ſo wird unter der σάρξ allerdings nur die irdiſche Menſchheit des Erlöſers verſtanden werden können, die gegen die gangbarſte Erklärung von κατὰ σάρκα oben erhobenen Zweifel werden bei Seite geſtellt, und dieſer Ausdruck erklärt werden müſſen: in Betreff ſeiner ſinnlichen oder irdiſchen Menſchheit, und zur Stütze davon wird man dann ſagen können, daß ja auch vor πνεῦμα der Artikel fehle, obwohl er freilich hier wegen der im Genitiv liegenden Beſtimmung minder unerlaßlich iſt. Und dies erſcheint allerdings als derjenige Weg, welchen man aus logiſchem Grunde am liebſten gehen wird. Wollte man aber von der grammatiſchen Schärfe und ſonſtigen Analogie der Formel κ. σ. nicht abgehn, ſo würde man zugeben müſſen, daß dieſer letzte Gegenſatz logiſch ungenau, nur in den Worten genau gebildet wäre, ein Ausweg, der ſich dem nach logiſcher Genauigkeit begehrenden Verſtande minder annehmbar darſtellen wird. — Die Worte Ἰησοῦ — ἡμῶν ſind eine Appoſition, an ſich unnöthig, die Perſon, von der er ſo Erhabenes ausſagt, ſicher zu bezeichnen, verbunden mit Angabe des Verhältniſſes zur Menſchheit, in welchem Paulus Chriſtum beſtändig anſchaut. Vgl. beſonders 1 Kor. VIII, 6. Zwar hat Glöckler ἡμῶν bloß auf den Ap. beziehen wollen, aber es iſt zu dieſer Beſchränkung an dieſer Stelle kein Grund vorhanden.

Die Auslegung von V. 5. muß mit den Worten χάριν καὶ ἀποστολήν anheben, von deren Erklärung die Beſtimmung des Subjektsbegriffes und die Bedeutung der Präp. διά abhängig iſt. χάρις iſt im N. T. in beſtändigem Gebrauche von der göttlichen Gnade, ſowohl von Gaben und Geſchenken göttlicher Milde, als auch von der Gnade im engern Sinne,

die ſich am Sünder offenbart. Paulus braucht das Wort an einigen Stellen ſo, daß es nicht ſowohl ſein Amt ſelbſt, wie zum Theil behauptet wird, als vielmehr die ihm durch Gottes Güte ertheilte Befähigung und Berufung, die zu Ausübung deſſelben verliehnen Gaben anzeigt, doch immer mit dem Beiſatze: ἡ δοθεῖσά μοι, gewöhnlich auch mit Nennung Gottes als des Gebers, vgl. XII, 3. XV, 15. 1 Kor. III, 10. Gal. II, 9. Eph. III, 2. 7. ἀποστολή, Geſandtſchaft: 2 Makk. III, 2. Apoſtelamt: Apg. I, 25. 1 Kor. IX, 2. Gal. II, 8. Nimmt man nun χ. als Gnade im engeren Sinne, von der vergebenden Gnade Gottes, wie Auguſtin, Erasmus, Hunnius, Calov, S. Schmidt, Joh. Gerhard, Heumann, Tholuck, Benecke, Olshauſen u. A. gethan, ſo kann P. das Empfangen der χ. auch von Anderen prädiciren, obwohl es auch dann nicht nöthig iſt, χάρ. und ἀποστολή ſind zwei durchaus geſchiedene Gaben, und Chriſtus nur Vermittler des Empfangs. Aber an dieſe Gnade zu denken iſt hier, wo P. nur von ſeinem Apoſtelamte reden will und zu reden hat, der Ort auf keine Weiſe. Dies erkennend haben die Ausleger verſchiedene andere Erklärungen aufgeſtellt: ſo Chryſ. Calv., Beza, Grot., A. welche χάριν καὶ ἀποστ. = τὴν χάριν τῆς ἀποστολῆς, das Gnadengeſchenk des Apoſtelamts, d. h. das Apoſtelamt als göttliches Gnadengeſchenk, ſetzten, und, hiermit verwandt, die Erklärung: gratiam quae est apostolatus, von Wetſtein, Böhme (beneficium dei quod est in munere apostolico), Fritzſche (favoris divini documentum, dico autem munus apostoli). Bei dieſen iſt das Empfangene nur Eins, und der Empfänger nur entweder Paulus allein oder er und ſeine Mitapoſtel. Gegen den Gedanken iſt nichts einzuwenden, aber Recht hat dennoch Köllner mit ſeinen Bemerkungen, daß eine verſchiedene Form des Ausdrucks immer einen verſchiedenen Gedanken vorausſetze, und daß, hätte P. dies ſagen wollen, er es auch geſchrieben haben würde; darum, ſobald nur eine Faſſung gefunden werden kann, welche bei gleich gutem Sinne ſich der Form des Ausdrucks näher anſchließt, werden wir jene aufzugeben, dieſe anzunehmen haben. Als ſolche wird uns angeboten: von Köllner ſelbſt „die Gnade Gottes, nach welcher er trotz ſeiner früheren Verblendung den Zutritt zum Chriſtenthum und deſſen Heil erlangte", von Reiche „die Gnade Gottes, welche ihm ſeine Verfolgung Chriſti vergab, und ihr Werk durch Verleihung des Apoſtelamts krönte", von de Wette „die Gnade, welche erwählte, befähigte", von Glöckler „die Gnadenwirkung, wodurch P. zum Ap. wurde, alſo ſeine Bekehrung und Wiedergeburt zu einem neuen Menſchen", von Meyer „die göttliche Huld überhaupt, deren P. durch Chr. theilhaftig ward."

Man ſieht, daß auch in dieſen Erklärungen noch keine volle Uebereinſtimmung herrſcht, man wird empfinden, daß eine jede Etwas zu den Worten hinzudenkt, was nicht verbürgt werden kann, weil der Ap. es weder ſagt noch durch den Zuſammenhang andeutet, und doch auch eine jede wieder Etwas zu wünſchen, zu vermiſſen, übrig läßt, keine die ſchöne Einfachheit und Abrundung des Gedankens wiedergiebt, welche die als ungenau verworfene Erklärung leiſtet. Da muß ichs denn dem Leſer überlaſſen, ob er den beſten Gedanken mit einer kleinen Abweichung vom Buchſtaben der Worte, oder ſtrenges Feſthalten an dieſem mit einem unbefriedigenden Gedanken als das Wahre wählen wolle. In beiden Fällen aber wird P. allein der Empfänger ſeyn; an alle Gläubigen zu denken iſt bei keiner dieſer Faſſungen mehr möglich, ſeine Amtsgenoſſen einzuſchließen nicht der mindeſte Grund vorhanden, ja die Worte ἐν πᾶσιν τ. ἔϑν. führen ſichtbar auf das Gegentheil. Ueber die Bedeutung von διὰ ſchweigen die meiſten neuern Ausleger, während die ältern ſtreiten, ob Chriſtus Vermittler (ſo Orig.: per Christum, utpote mediatorem dei et hominum), oder Geber des Apoſtelamts (ſo Calov, Cramer; cujus beneficio, was Roſenm. und Koppe geben, geht unentſchieden mitten hindurch) geweſen. Gewiß iſt, daß Empfangen von Jemand als Geber eigentlich heißt λαμβ. παρά τινος, wenn διὰ ſteht, man eigentlich nur den Ueberbringer, überhaupt die Mittelsperſon zu denken hat. Auch, da P. ohne Zweifel ſein Amt von Gott empfangen zu haben glaubt (XV, 15. 1 Kor. III, 10. Eph. III, 2. 7.), würde man unbedingt annehmen können, er bezeichne hier Chriſtum als Vermittler des Empfanges, wenn nicht Stellen wie 1 Kor. I, 9. Gal. I, 1. ἀπόστολος οὐκ ἀπ᾿ ἀνϑρώπων οὐδὲ δι᾿ ἀνϑρώπου, ἀλλὰ διὰ I. X. καὶ ϑεοῦ πατρός, einigen Zweifel anregten. Vielleicht hat er ſelbſt hier das Verhältniß nicht ganz beſtimmt gedacht, was um ſo leichter möglich war, als er ſich ja auch ſonſt ἀπόστ. I. X. nennt, und die Anſtellung der App. einmal Gott (1 Kor. XII, 28.), und ein andermal Chriſto zuſchreibt (Eph. IV, 11.). Am beſten laſſen daher auch wir die Frage unentſchieden, wie de Wette und Köllner gethan, während Meyer und Fritzſche ſich beſtimmt für die Vermittelung ausſprechen. In den Worten εἰς ὑπακοὴν πίστεως iſt ohne Zweifel der unmittelbare oder nächſte Zweck ſeiner Apoſtelthätigkeit ausgeſprochen, alſo: um ὑπακ. π. hervorzubringen. ὑπακοὴ iſt Gehorſam, in Geſinnung oder That, 2 Kor. VII, 15. Röm. V, 19. VI, 16. πίστις, Glaube, ein Begriff, deſſen vollſtändige Erörterung einer andern Stelle vorzubehalten iſt, kommt bei P. nie in objektiver Bed. als Glaubenslehre vor. ὑπακ. πίστεως. Dieſe Verbindung, welche XVI, 26. noch einmal vor=

kommt, läßt mehrere Erklärungen zu. Der Genitiv kann ſubjektiv gefaßt werden; dann iſt ὑπ. π. der Gehorſam, welchen der Glaube wirkt. So haben ihn Calv., Beza (ut homines fide obediant), Grotius (ὑπ. quo tendit fides), Calov, Turretin, Benecke (Folgſamkeit durch Glaubensüberzeugung), genommen; etwas verſchieden Seb. Schmidt (obedientia qua fides obedit; actus fidei in verbum apostolicum tendens apprehendendo). Dieſe Auffaſſung aber iſt im Zwecke der Stelle nicht begründet, welcher nur ſeyn konnte, den Leſern hier ſchon vorzuhalten, wie er ſeinen ganzen Beruf darein ſetze, die πίστις, deren Preis dieſer Brief enthält, allenthalben zu verbreiten, wobei eine Erwähnung der — von ihm übrigens nichts weniger als verkannten oder gering geachteten — Lebensfrüchte derſelben ganz am unrechten Orte geweſen ſeyn würde. Wir halten uns daher an die objective Auffaſſung des Genitivs, welche bei allen übrigen Auslegern anzutreffen iſt, und durch die Stelle 2 Kor. X, 5. εἰς ὑπακοὴν τοῦ χριστοῦ (über ὑποταγὴ τῆς ὁμολογίας 2 Kor. IX, 13. ſ. m. Comm.), beſonders durch Apg. VI, 7. ὑπακούειν τῇ πίστει völlig beſtätigt wird, wodurch wir die Vorſtellung einer Unterwerfung unter die π., oder eines der π. geleiſteten Gehorſams gewinnen, eine Vorſtellung die ſich bei unſerm Ap. um ſo leichter ausbilden konnte, als er die Annahme des Glaubens als einen Akt des Gehorſams gegen Gott, geleiſtet durch Annahme des von ihm vorgeſchriebenen Heilsweges betrachtete, daher er auch ὑπακούειν τῷ εὐαγγελίῳ ſagen (Röm. X, 16. 2 Theſſ. I, 8.), und die Verweigerung der Annahme als Ungehorſam bezeichnen (Röm. XI, 30—32.) und παράπτωμα nennen konnte (ib. V. 11.). ὑπακοὴ πίστεως iſt demnach eine Unterwerfung des menſchlichen Willens unter die Anordnung Gottes, daß die Menſchheit das Heil durch den Glauben gewinnen ſoll, ein Bequemen zum Glauben anſtatt des eignen geſetzlichen Wirkens *). Die Worte ἐν πᾶσι τοῖς ἔθνεσιν ſchließen ſich durch ihre Stellung an ὑπακ. πίστ. an, und der Sinn iſt: damit ὑπ. π. entſtände unter allen Nationen. Denn daß ἔθνη hier nicht gerade als Heiden, ſondern nur ganz allgemein als Völker zu denken ſeyen, liegt wohl am Tage, und iſt von den neuſten Auslegern einſtimmig ausgeſprochen worden. Warum übrigens Beza, Koppe, Tholuck das πᾶσι aus omnibus in quibusvis und qualibuscunque verwandelt, begreiſe

---

*) Dieſer Gegenſatz iſt in den Worten allerdings nicht ausgedrückt, liegt aber in der Tendenz des ganzen Briefes, und iſt von mir hinzugefügt und auch nach Fritzſches Gegenbemerkungen beibehalten worden, weil er mir dienlich ſchien, die Entſtehung des Ausdrucks ὑπακοὴ π. im Gemüthe des Ap. in ihr volles Licht zu ſtellen.

ich durchaus nicht, da es doch ohne Zweifel P. Sinn iſt, daß alle Völker zum Glauben gebracht werden ſollen. Die letzten Worte ὑπὲρ τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ haben gar mancherlei Erklärungen gefunden, wovon die Urſache Theils in der Unſicherheit von ὑπὲρ und ὄνομα, Theils in dem Platze liegt, den ſie einnehmen. Die vornehmſten mir bekannten Erklärungen ſind folgende: Chryſoſtomus bezieht dieſe Worte auf die πίστις, als Objekt derſelben, und mit ihm Theod., Erasmus, und neuerlich Ammon, Paulus, (vgl. Apg. XXVI, 18. wo ich vergeblich einen Beleg für ſeine Anſicht ſuche). Dieſe Verbindung hat ſoviel Unbequemes, da nicht nur ὑπὲρ für περὶ geſetzt, ſondern auch πίστις περὶ τ. ὀν. für π. εἰς τ. ὀν. zu nehmen wäre, daß ſie wenig Anſpruch auf Beifall machen kann. Ambr. oder Hilarius: pro ejus nomine i. e. vice ipsius, s. in ipsius nomine. Daß ὑπὲρ auch anſtatt bedeute, iſt ſehr bekannt; aber ob jemals ὑπὲρ τ. ὀν. τινος ſtatt ὑπέρ τινος geſetzt worden, iſt ſtark zu bezweifeln. Chr. Schmidt: nomine ejus s. ejus caussa; alſo: um ſeinetwillen. Hier würde daſſelbe gelten. Koppe: i. q. ὑπὲρ αὐτοῦ i. q. εἰς τὸ κηρύσσειν αὐτόν, was noch weniger darin gefunden werden kann. Beza überſetzt: ejus nominis caussa, mit Beziehung auf Apg. IX, 15. τοῦ βαστάσαι τὸ ὄνομά μου ἐνώπιον ἐθνῶν. Aber erſtlich ſind die Stellen in den Worten zu verſchieden, um verglichen werden zu können, und ſodann liegt der Sinn und Inhalt der verglichnen Stelle ſchon im ganzen Verſe. Grotius: ad gloriam Christi, vgl. 2 Kor. IV, 5. 2 Theſſ. I, 12.; übereinſtimmend unter den Vorgängern Juſtinian, Carpzov, Morus, Flatt, Tholuck, A., die neuſten Ausleger, was das Weſen der Sache anlangt, ziemlich alle. Die Sache iſt dieſe: Paulus hat geſagt, er habe ſein Apoſtelamt empfangen, um unter allen Völkern den Gehorſam des Glaubens aufzurichten. Dies iſt der erſte, unmittelbare Zweck ſeiner Ausſendung. Nun aber iſts durchgängige Sitte des Ap. der Angabe des nächſten Zweckes Erwähnung eines entferntern, höheren folgen zu laſſen, ὑπὲρ mit Gen. kann Zweckbezeichnung ſeyn, iſts am häufigſten, ſo nehmen wirs auch hier ſo an. Das Glied gehört daher, wiefern es immer noch einen Zweck ſeiner Ausſendung enthält, zum Satze ſelbſt: ἐλάβ. — ἀποστ., wiefern aber den Zweck der ὑπακοὴ πίστεως (worauf Fritzſche vornehmlich ſieht) zu dieſen Worten. Nun braucht Paulus Phil. II, 9. das Wort ὄνομα ohne allen Zweifel von der Würde und Erhabenheit, welche Chriſto nach ſeiner Erhöhung zu Theil geworden ſey; wenn dann ferner Apg. XV, 26. von Paulus und Barnabas geſagt wird, ſie haben ihr Leben dran geſetzt ὑπὲρ τοῦ ὀν. I. X., oder Paulus Apg. XXI,

13. ſeine Bereitwilligkeit erklärt, zu ſterben ὑπὲρ τοῦ ὀν. τοῦ κυρίου Ι., ſo mag man am Ende ὄνομα ſelbſt erklären wie man will, immer wird die Sache die bleiben, daß das Beſtreben ihn als den Herrn zu bekennen und anerkennen zu machen, ſie geleitet habe in Leben und in Tod. Was alſo Paulus als höchſten Zweck alles menſchlichen Thuns (1 Kor. X, 31.), auch der göttlichen Heilsanſtalten, betrachten lehrt, die Ehre und Verherrlichung Gottes; das nehmliche giebt er in Bezug auf Chriſtum als höhern Zweck ſeiner Sendung an. Damit der Name Chriſti als des Herrn, allgemein verbreitet und verherrlicht werde unter allen Völkern, darum iſt er ausgeſendet, alle zum Gehorſam des Glaubens zu bekehren. Die beiden finalen Glieder in Satzform gebracht, würde das Ganze ſich ſo ausdrücken laſſen: ἐλάβ. χ. καὶ ἀποστ. ἵνα διέλθῃ ἡ ὑπακοὴ τῆς πίστεως εἰς πάντα τὰ ἔθνη, ἵνα δοξασθῇ τὸ ὄνομα (2 Theſſ. I, 12.) αὐτοῦ ἐν παντὶ τόπῳ. In dieſem Sinne könnte man die Stelle Apg. IX, 15. wirklich mit der unſrigen in Vergleichung bringen.

Mit V. 6. bahnt ſich nun endlich der Ap. den Weg zu Vollendung ſeines Grußes, indem er von dem allgemeinen Satze des vorherg. Verſes die Anwendung auf die römiſche Gemeine macht: In welcher Zahl auch Ihr Euch befindet, Berufene von Jeſu Chriſto; weder wodurch noch wozu, ſpricht er hier aus, und der Ausleger kann die Erörterung an dieſer Stelle übergehen. Mit der gegebenen Erklärung ſtimmten ſonſt faſt alle Exegeten überein, unter den neueſten Geißler und Meyer — Benecke, Schrader, Glöckler, Köllner, Olshauſen, erklären ſich nicht darüber; — nur Heumann tilgte das Komma nach ὑμεῖς, um ἐστὲ κλητοὶ verbinden zu können, was ſchon durch die Stellung als unrichtig dargethan wird*); Beza aber erklärte nach Calvins Vorgange κλητοὶ Ι. Χ. ſo: vocati a J. Ch. i. e. qui dei beneficio estis Jesu Christi, s. in J. Ch. adoptati; und Böhme und Tholuck, neuerlich Reiche, de Wette, Fritzſche, ſind beigetreten. Ihr Grund iſt, weil doch immer Gott es ſey, welcher die Menſchen rufe (Röm. VIII, 30. IX, 24. 1 Kor. I, 9. VII, 15. 17. 1 Theſſ. II, 12. 2 Theſſ. II, 14. 2 Tim. I, 9.). Wahr iſt dies freilich; allein ſprachlich läßt ſich dieſe Auffaſſung (= κλητοὶ εἰς τὸ εἶναι ἰησοῦ χριστοῦ) kaum rechtfertigen. Fritzſche führt Philem. I, 9. an, allein daß dort δέσμιος Ι. Χ. nicht nur bedeute: ein Gefangener welcher Chriſti iſt, d. h. ein

*) Doch ſind neuerlich Lachmann und de Wette hierin nachgefolgt. Daß auch ich es gethan, wie Letzterer berichtet, iſt ein aus dem Druckfehler der erſten Auflage „richtig" entſtandener Irrthum.

gefangener Chriſt, geht ſchon aus V. 9. — es wäre doch eine gar ſonderbare Steigerung: Paulus der Chriſt, jetzt aber noch überdies ein gefangener Chriſt —, noch mehr aber aus Epheſ. III, 1. hervor, wo der Beiſatz ὑπὲρ ὑμῶν τῶν ἐθνῶν dieſe Deutung unmöglich macht. In unſerer Stelle aber konnte P. unmöglich verlangen, daß ſeine Leſer κλητοὶ I. X. anders verſtehen ſollten, als unmittelbar darauf ἀγαπητοὶ θεοῦ. Entweder alſo der Ap., der auch andere Handlungen z. B. die Beſtellung der Apoſtel, abwechſelnd von Gott und von Chriſto prädicirt, hat auch hier einmal dieſen als den Ruenden gedacht — in welchem Falle er's wohl auch Gal. I, 6. gethan haben könnte —, oder wir müßten annehmen, daß er hier des kurzen Ausdrucks wegen das was er ſonſt als eine κλῆσιν ἐν X. bezeichnet haben würde (wie das ἐκλέξασθαι Epheſ. I, 4.) eine κλῆσιν χριστοῦ genannt habe*). Hierüber zu entſcheiden iſt unmöglich, nur zur Annahme eines Genit. ſubj. nöthigt die Analogie der Sprache.

V. 7. Der Gruß ſelbſt, den Worten nach an V. 1. genau angeſchloſſen. Das Komma nach Ῥώμῃ iſt heutzutage wohl überall, wie ſichs gebührte, getilgt. Das τοῖς οὖσιν ἐν Ῥ. findet Turr. abſichtlich, weil doch nicht Alle Römer geweſen, ſondern auch Fremde in Rom, und Wolf, Böhme, Tholuck, ſtimmen bei. Die Vergleichung von 1 Kor. I, 2. 2 Kor. I, 1. Eph. I, 1. Phil. I, 1. Kol. I, 2. ſcheint dies nicht zu geſtatten, wie denn auch eine ſolche Unterſcheidung eben ſo ungehörig als überflüſſig geweſen wäre**). Anſtatt nun zu ſagen:

---

*) So ſcheint es Syr. mit ſeinem ܩܪ̈ܝܐ ܒܝܫܘܥ ܡܫܝܚܐ gefaßt zu haben.

**) Die Auslaſſung von ἐν ῥώμῃ in Cod. G. gr. und lat., und die Bemerkung des Scholiaſten in Cod. 47., daß er es in ſeiner Urſchrift ebenfalls nicht angetroffen habe, verbunden mit der Auslegung von τοὺς ἐν ῥώμῃ V. 15. in G. gr. u. lat., iſt doch vielleicht nicht ſo ganz unwichtig für die Kritik wie Meyer und Fritzſche (proleg. p. XXIV. not.) urtheilen. Zwar möchte ich nicht gerade mit Reiche daraus ſchließen, daß P. in mehreren Briefen die Leſer nur als Chriſten angeredet, die Abſchreiber darnach den Wohnort nach Context oder Tradition und Conjectur hinzugefügt haben, denn wo er den Brief für beſtimmte Leſer ſchrieb, da fügte er gewiß jedes Mal den Namen ihres Ortes ſelbſt hinzu, aber bei der eigenthümlichen Beſchaffenheit unſeres Briefes, der nicht ſowohl ein Brief im ſtrengen Sinne, als ein theologiſches Sendſchreiben iſt, welchem der Apoſtel wohl eine weitere Verbreitung wünſchen konnte, wäre es doch vielleicht möglich, daß er zwar vornehmlich nach Rom, aber Abſchriften davon nach andern Orten der weſtlichen Gegenden, welche der Ueberbringer zu paſſiren hatte, beſtimmt geweſen wären, in dieſem aber der Ortsname urſprünglich gefehlt hätte. Behaupten läßt ſich dergleichen freilich

πᾶσι τ. οὖσ. ἐν Ῥ. πιστοῖς, giebt er bezeichnendere Ausdrücke, indem er ſie ἀγαπητοὺς θεοῦ, κλητοὺς ἁγίους nennt. Der erſte kommt nicht wieder vor, erklärt ſich aber leicht, indem der Gen. das liebende Subjekt bezeichnet. Bengel und Chr. Schmidt finden darin eine Bezeichnung der Judenchriſten im Gegenſatz gegen die κλ. ἁγ., die Heidenchriſten, mit Berufung auf XI, 28., woraus gar nichts folgt; auch iſt dieſe Scheidung nicht allein unerweisbar, ſondern ganz unpauliniſch, da Chriſtus die Scheidewand aufgehoben, und beide Theile in Eins verwandelt hat. Der zweite Ausdruck findet ſich vollſtändig nur noch 1 Kor. I, 8.; ἅγιοι aber heißen die Chriſten in Grüßen noch 2 Kor. I, 1. Eph. I, 1. Phil. I, 1. Kol. I, 2. und überhaupt im N. T. ſehr häufig. Die Erklärungen ſind ſehr verſchieden, wie dies bei einem Worte faſt geſchehen mußte, das zwiſchen der blos theokratiſchen Bedeutung, in welcher das Volk Iſrael heilig hieß, ohne allen ſittlichen Gehalt des Worts nichts weiter als Gott geweiht, oder von Gott zum Eigenthum und Liebling auserkohren, und der ſpäter hinzugetretenen der ſittlichen Vollkommenheit, faſt allenthalben ſchwankt. Aller Begriffsbeſtimmung ermangelt Aug.: Non ideo vocati sunt, quia sancti erant, sed ideo sancti effecti, quia vocati sunt; desgleichen Beza: ex dei vocatione sancti, und Cramer: heilige Bekenner. Von ſittlicher Vollkommenheit verſtehn es Viele, und zwar von wirklich vorhandener die kath. Ausleger Juſtin. (ea ratione dicendi, qua omnes fideles, quibus duntaxat vera sanctitas, quae a fide inchoatur, inesse potest, olim quidem sancti dicebantur) Eſt. (weil die wirklich Heiligen der Hauptbeſtandtheil einer chriſtl. Gemeine); von zu erlangender Erasmus: a pristinis vitiis ad sanctimoniam vitae vocatis; übereinſtimmend Balduin, Grot., Calov., Turr., Paulus, Glöckler, Köllner, de Wette; von einer durch Chriſti Verdienſt und den h. Geiſt erlangten (imputirten) Heiligkeit Weller, Hunn., S. Schmidt (Mehreres nach Sitte verbindend); als bloßen Namen der Chriſten Heumann, Semler; der Heidenchriſten Chr. Schmidt; im theokratiſchen Sinne, doch zum Theil mit Beimiſchung ſittlicher Vorſtellung, Morus, Böhme, Roſenm., Koppe, Flatt, Tholuck, Benecke, Olsh., Reiche, Meyer, Fritzſche. Dieſe ohne Zweifel am richtigſten. Von den Juden, die ſich als das heilige Volk betrachteten, ging faſt nothwendig die gleiche Vorſtellung auf die Chriſten über, die durch beſondern Ruf Gottes veranlaßt waren die Welt zu verlaſſen, und ſich Gott als Heiligthum zu

---

um ſo weniger, als Cod. G. auf das Verdienſt einer mit diplomatiſcher Genauigkeit gemachten Abſchrift nicht den geringſten Anſpruch machen kann.

Dienſt und Eigenthum zu ergeben. Im Sinne der Meiſten hatte das Wort nun wohl keine ſittliche Bedeutung, aber Paulus ſprach es gewiß nicht ohne ſolche aus. Iſt aber die Hauptbedeutung jene theokratiſche, ſo kann über κλητοὶ keine Frage ſeyn. Sie heißen berufen (Zeph. I, 7. יְהוָה הִקְדִּישׁ קְרֻאָיו) nicht zu Etwas das ſie erlangen ſollen, ſondern darum weil ſie durch den Ruf Gottes ἅγιοι geworden ſind. So auch Fritzſche. Nach dieſen Worten hat Beza einen Punkt geſetzt, und Manche ſind ihm darin nachgefolgt, neuerlich Lachmann, de Wette und Fritzſche (der hier eine umſtändliche Darſtellung aller bei Römern und Griechen vorkommenden Formen brieflicher Begrüßung gegeben hat) wegen des Nominativs und beigefügten Pronomens ὑμῖν (Punkt ſetzen auch Scholz — in der Ueberſ., Kolon in der Ausg. —, Paulus, Schrader; Kolon Benecke; Glöckler, Köllner erklären ſich gar nicht). Dies lehrt uns allerdings, daß die nachfolgende Begrüßungsformel ſich grammatiſch nicht ſo an die vorhergehenden Worte anſchließe wie der Griechen χαίρειν oder εὖ πράττειν und der Römer salutem, und in ſofern kann man ſich auch eine größere Interpunktion wohl gefallen laſſen. Wenn es aber wahr iſt, was ich (mit Paulus, Reiche, de Wette, Meyer,) noch immer glaube, daß die wahrſcheinlich von unſerm Apoſtel zuerſt in Gang gebrachte Formel χάρις ὑμῖν κ. τ. λ. nichts anderes ſey, als eine chriſtliche Umbildung des heidniſchen χαίρειν, ſo hängt ſie wenigſtens ſachlich ſehr enge mit den vorangehenden Worten zuſammen, und dieſen Zuſamenhang können wir doch am Ende immer nur durch Anwendung einer kleineren Interpunktion bemerklich machen. Die Sache hat wenig Wichtigkeit, in keinem Falle aber möchte ich mit Fritzſche nach ἁγίοις abſetzen, und die Worte χάρις ὑμῖν κ. τ. λ. hier oder in den andern Briefen zum Folgenden ziehn. Die Worte χάρις καὶ εἰρήνη, an deren Erklärung von ältern und neueren Auslegern auch mancherlei Fleiß gewendet worden iſt, faßt man am beſten, des Hebraismus eingedenk, allgemein von göttlicher Huld und daraus herfließendem Genuß alles möglichen wahren Heils. ἀπὸ θεοῦ — χριστοῦ. Bezeichnung des Gebers und Vermittlers dieſer hohen Gaben. Erasmus und neuerlich Glöckler wollten den Genitiv κυρίου — χριστοῦ von πατρὸς abhängig machen, doch gewiß unrichtig.

V. 8. beginnt der eigentliche Eingang, und zwar mit Bezeugung ſeiner Dankbarkeit gegen Gott, wie alle pauliniſchen Briefe mit Ausnahme des an die Galater. Daß πρῶτον hier nicht heiße: am meiſten, wie viele Ausl.*) gewollt, lehrt Theils

*) Unter den Neuern Roſenmüller.

der Gebrauch überhaupt, Theils das beigeſetzte μὲν, das ein ἔπειτα δὲ erwarten läßt, welches freilich nicht folgt, da der Fluß der Rede ſpäter eine andere Wendung nimmt, aber darum doch im Gemüthe des Verf. ſeyn konnte, als er dieſen Anfang diktirte. Bengel und Chr. Schmidt*) finden dies δὲ V. 13.; doch iſt obige Anſicht unſtreitig richtiger. Vergl. III, 2. Winer Gramm. S. 448. In den Worten εὐχαριστῶ — χριστοῦ iſt das Pron. μοῦ Ausdruck des herzlichen, innigen Verhältniſſes, welches P. zwiſchen ſich und Gott obwaltend denkt, vergl. 1 Kor. I, 4. Phil. IV, 19. Der Beiſatz διὰ Ι. Χ. bei einer Dankſagung findet ſich noch VII, 25. Kol. III, 17. Am nächſten läge die Vorſtellung, Paulus betrachte auch in dieſer Beziehung Chriſtum als den Mittler, daß er ſeine Gebete nicht unmittelbar an Gott richte, ſondern gleichſam durch Chriſtum überbringen laſſe; ſie hat daher viel Anhänger gefunden, z. B. Orig., Theophyl., Brenz, Bald., Well., S. Schmidt, Bengel, Scholz. Doch läßt ſich dieſe Anſicht nicht nur aus den paul. Briefen nicht erweiſen, ſondern widerſpräche auch ſeinem Bewußtſeyn des kindlichen, innigen Verhältniſſes der Menſchheit zu Gott durch Chriſtum; auch Stellen wie Eph. II, 18. III, 12. beweiſen nichts dafür. Das meiſte Licht giebt VII, 25. Auf die Frage der Verzweiflung τίς με ῥύσεται ἐκ τοῦ σώματος τοῦ θανάτου τούτου; antwortet er frohlockend: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ διὰ Ι. Χ. τοῦ κυρίου μου, d. h. ich danke Gott, daß Ers gethan hat, und zwar durch J. Ch. Eben ſo dankt er auch hier Gott für die πίστις der römiſchen Gemeine, die er durch Jeſum bewirkt hat. Dieſer Erklärung nähern ſich am meiſten Erasm., Grot., Morus, Böhme, Flatt; Reiche und de Wette ſind ihr beigetreten. Meyer widerſpricht wegen XV, 30. 1 Kor. I, 10., wo aber διὰ Ι. Χ. Beſchwörungsformel iſt, und daher eine Vergleichung wohl nicht zuläßt. Er ſelbſt ſagt: durch J. Ch., als welcher ſeiner Vorſtellung gegenwärtig iſt, wird ſein Danken vermittelt, durch das lebendige Bewußtſeyn ſeines apoſtoliſchen Verhältniſſes zu Chr. motivirt und hervorgetrieben. Hier ſcheint hinein gelegt, was nicht darin liegt, und zu VII, 25. nicht paßt. Nach Heum. dankt P. für die Gnade, die Gott der röm. Gem. um Chriſti willen erwieſen, was διὰ Ἰησοῦν Χ. heißen müßte. Ganz zu verwerfen iſt Koppes (und Glöcklers) Erkl., der es mit τῷ θεῷ μου mit Hülfe eines ausgelaßnen Artikels verbindet: quem per et propter Christum ut Deum mihi propitium veneror; aber nicht beſſer Semlers: confisus J. Ch., cui mi-

*) Origenes hatte nur daran gedacht (nisi forte videatur in eo reddi quod dicit cet.).

nisterium fideliter praesto, mit dem Roſenm. ziemlich einſtimmt. Bei Tholuck fehlt recht klarer Begriff. Köllner findet dieſen Sinn: ich danke Gott nach der Gnade, die ich durch J. Ch. als chriſtl. Ap. erhalten habe. Aber, anderer Gründe zu ſchweigen, auch hier widerſpricht VII, 25. Fritzſche: per Chr. factum est, ut gratias nunc deo meo agam, und bald nachher gr. ago, quum J. Chr. optime de genere humano meruerit; ſcheint alſo zu urtheilen, P. danke im Gefühl der allgemeinen Verdienſte Chriſti um die Menſchheit. Da aber doch P. ſofort einen beſtimmten Grund ſeines Dankens nennt, ſo ſcheint es mir natürlicher, daß er Chriſtum als den Vermittler dieſer erfreulichen Erſcheinung denke, ſo wie VII, 25. der Errettung welche ihm widerfahren iſt. In den folg. Worten ruht die Lesart περὶ π. ὑμῶν auf der Auktorität von ABCD. und iſt daher hier, wo nur Auktorität entſcheiden kann, von Lachmann mit Recht aufgenommen worden. Ich danke Gott, ſagt P., in Bezug auf Euch alle, Euer aller wegen. Inwiefern, ſagt der Satz ὅτι — κόσμῳ. Daß da die ganze Welt hyperboliſch geſagt ſey, iſt unbezweifelt, doch war allerdings Rom ein Ort, von wo aus ſich, wie von Vielen bereits bemerkt worden iſt, der Ruf von dem Vorhandenſeyn einer chriſtlichen Gemeine leicht nach vielen Seiten hin verbreiten konnte. Daß aus Apg. XXVIII, 21 f. kein Beweis gegen die Wahrheit ſeiner Behauptung gezogen werden könne, lehrt die Betrachtung der Stelle ohne Mühe und iſt von mehreren Vorgängern gezeigt. Eben ſo iſt von Reiche, Meyer, de Wette, A. anerkannt worden, daß in den Worten ἡ πίστις ὑμῶν nicht nothwendig ein Lob beſonderer Feſtigkeit, Stärke, Reinheit ihres Glaubens enthalten ſey. Genau genommen liegen in den Worten des Apoſtels zwei Gedanken, die in Einen Satz zuſammen gezogen ſind. Er dankt nicht ſowohl für das Kundwerden ihres Glaubens, als dafür, daß ſie dieſen Glauben haben, wovon die Kunde ſich weithin, und daher auch bis zu ihm verbreitet hat. Bei πίστις bin ich weit entfernt, wie Köllner meint, Vertrauen auf die Gnade Gottes in Chr. zu denken oder gedacht zu haben, weiß vielmehr ſehr wohl, daß nichts als das Chriſtenthum (τὸ πιστοὺς εἶναι, das Chriſtenſeyn) der Römer darunter verſtanden werden kann.

V. 9. iſt μάρτυς — θεὸς eine leicht verſtändliche Betheurungsformel für die Wahrheit ſeiner nachfolgenden Behauptung, die wir dem höchſt gewiſſenhaften Manne ſchon ohne dieſelbe glauben werden, ſobald wir den Eifer bedenken, mit welchem er das große ihm übertragene Werk förderte, desgleichen den großen Einfluß, welchen Gedeihen oder Verfall, Licht oder Finſterniß einer Gemeine in Rom auf das Ganze der ſich bil-

denden Kirche äußern mußte, und endlich in der Apg. die deutlichen Zeichen ſeiner Sehnſucht nach dieſer Stadt ins Auge faſſen (Apg. XIX, 21. XXIII, 11.). Was ihn daher hier (und Phil. I, 8.) zu einer ſo hohen Betheuerung bewogen habe, können wir nicht ſagen. ᾧ λατρεύω — αὐτοῦ. λατρεύειν wird von allen Handlungen gebraucht, welche der Menſch im Dienſte der Gottheit verrichtet, ſo im Claſſ. wie im N. T.; Gott dienen, wodurch es ſey. Luk. I, 74. II, 37. Hebr. IX, 9. 14. und ſo λατρεία Röm. XII, 1. Wenn nun P. ſagt er diene Gott ἐν τῷ εὐαγγ. ſo wird ἐν mit ſ. Kaſus eben das bedeuten was in der 2ten angef. Stelle der bloße Dativ, d. h. das Mittel des Dienſtes, ich diene Gott durch Verkündigung des Ev. ſeines Sohnes. Der Gen. kann objekt. oder ſubj. genommen werden, es giebt immer einen guten Sinn: das Ev. von ſeinem Sohn (περὶ τ. υἱοῦ), oder das er gegeben (παρὰ τ. υἱοῦ). Die hier gegebene Erklärung iſt die gewöhnliche; Chr. Schmidt und Koppe, denen Reiche beiſtimmt, überſetzen quem veneror; aber wenn ſie nicht unter venerari dieſen Dienſt verſtehn, ſo beweiſen wenigſtens Koppe's Stellen ſämmtlich gegen ſie. Eine andere Frage: warum P. dieſe Worte hier beigefügt? beantwortet Chryſ.: um ſeinen Worten: ich gedenke Euer, eine Beſtätigung mehr zu verleihen, indem er den der ihm ſo heiligen Dienſt anvertraut, nicht zum Zeugen einer Lüge aufrufen werde, Tholuck aber: um damit kund zu thun, wie ihm als wahren Diener des Evangeliums eine ſolche Sorge um die Gemeinen zukomme. Jener offenbar richtiger. ἐν τῷ πνεύματί μου, das er zum λατρ. hinzugefügt, läßt keinen andern Sinn zu als: in (oder mit) meinem Geiſte; denn daß das πνεῦμα des Menſchen ſeinen Geiſt, d. h. gewöhnlich den beſſern Theil ſeiner intelligibeln Natur, bedeute, zeigen folg. Stellen: VIII, 16. 1 Kor. II, 11. V, 3. 4. VII, 34. Spräche hier Jemand: Aber diente denn P. nur im Geiſte, und nicht vielmehr mit Anſtrengung aller ſeiner Kräfte? ſo würde ich in ſeinem Namen antworten: Grad umgekehrt, nicht nur mit dieſen, denn das iſt äußres Werk, und kann um irdiſcher Zwecke willen geſchehen, ſondern auch mit völliger Hingabe ſeines ganzen Gemüths, was nicht Jedermanns Ding iſt; und eben dies will er hier anzeigen. Haben wir ſo ſeinen eignen Sinn gefaßt, ſo wird es uns nicht ſchwer werden, in den verſchiedenen Erklärungen Anderer zu erkennen, wie viel oder wenig davon ſich ihnen aufgethan gehabt. Hier die vornehmſten: Orig. Deservit apostolus domino non in corpore, neque in anima, sed in meliore sui parte, in spiritu. Aehnlich Chryſoſt., der zugleich den Gegenſatz gegen den irrigen und fleiſchlichen Dienſt der Heiden, und den zwar wahren, aber fleiſchlichen der Juden

hervorhebt, welchen auch Juſtin., Eſt., Brenz, Weller, Grot. darin gefunden. Aehnlich auch Erasm. und S. Schmidt. Theod.: ἐν τῷ διδομένῳ χαρίσματι, alſo vom πν. ἅγιον, gewiß unrichtig. Pelag.: in toto corde meo et prompta devotione mea. Balduin: pura mente, und eben ſo Wolf; Beza: plane volens et ex animo illi addictus; Calov.: in spiritu et veritate, non externo tantum opere, ἀνυποκρίτως et ἀκιβδήλως, und mehr oder minder mit dieſen beiden einſtimmend die übrigen. ὡς ἀδιαλ. — ποιοῦμαι. Die Thatſache, deren Zeuge Gott iſt. ὡς überſetzte Calvin durch ut, wie, und eben dies fordern Reiche, de Wette, Meyer (Letzterer allenthalben), wohl mit Unrecht. Daß μνείαν ποιεῖσθαι Erwähnung thun, nehmlich im Gebete, bedeuten könne, ja gewöhnlich bedeute, wie de Wette, Meyer, Fritzſche es hier erklären, iſt nicht zu bezweifeln, aber, irre ich nicht ſehr, ſo kann es auch das Eingedenkſeyn ſelbſt bezeichnen, und wenn dies, ſo wird es wohl beſſer ſeyn anzunehmen, P. verſichere ſie hier zuerſt generell ſeines Andenkens, deſſen Gott ja ebenfalls Zeuge iſt, und gehe dann V. 10. zu dem beſonderen vorzüglichen Beweiſe ſeines Andenkens, nehmlich im Gebete, ſteigernd über. So auch Köllner. Wie aber hängt unſer Vers mit dem Vorigen zuſammen? Erasmus ſchiebt den Gedanken ein: Quae sane res (nehmlich ἡ π. ὑμ.) pro meo erga vos amore non potest non esse gratissima. S. Schmidt ſieht ihn als ein Argument an, daß er wirklich danke. Uebereinſtimmend die neuſten Ausleger, und dies das Richtige.

V. 10. Der Beweis ſeines beſtändigen Andenkens in dem Wunſche und Gebete um die Möglichkeit nach Rom zu kommen*). πάντοτε dem Ap. ſehr geläufig ſtatt ἀεὶ oder ἑκάστοτε, ἐπὶ τῶν πρ. μου, bei oder in meinen Gebeten, Eph. I, 16. 1 Theſſ. I, 2. Philem. 4. εἴπως — τοῦ θεοῦ, ob es mir durch den Willen Gottes endlich einmal gelingen möchte. Die urſpr. Bed. von εὐοδοῦν τινα, Jemanden auf ſeinem Wege fördern, hier etwas erweitert: ihm Möglichkeit, Gelingen ſeines Vorſatzes, verleihen. In der LXX. נחה Gen. XXIV, 27. צלח ebd. 21. XXXIX, 3. und ſonſt. ἤδη ποτὲ endlich einmal, ſehr bekannt.

V. 11 f. Erklärung, was es mit jener Bitte für eine Bewandniß habe. Ich ſehne mich, nehmlich darnach, Euch zu ſehen. ἐπιποθεῖν, ſowohl mit Akk. der Perſon (Phil. I, 8. II, 26. 2 Kor. IX, 14.), als auch mit Inf. (2 Kor.

---

*) Die Verbindung der erſten Worte bis πρ. μου mit den vorhergehenden, die ſich bei Syr. Chryſ. u. A. findet, wird von den neuern Auslegern mit vollſtem Rechte verworfen.

V, 2. 2 Tim. I, 4.), ſich ſehnen. Das Merkmal der Heftigkeit, das Lexica und Ausleger*) darin finden, kann ich (mit Fritzſche, ſ. deſſen Commentar) noch nicht anerkennen. Der Grund des Sehnens ἵνα τι μετοδῶ κ. τ. λ. Ueber die Conſtr. v. μεταδιδόναι ſ. Matth. ausf. Gramm. S. 634. χάρισμα πν. Das Subſt. χάρισμα bezeichnet eigentlich jedes Geſchenk freier Güte; im N. T. nur von Erweiſungen göttlicher Güte, wie VI, 23. XI 29. Insbeſondere von den verſchiedenen Tüchtigkeiten, durch welche ſich die erſte Chriſtenheit auszeichnete, als der Gabe der Zungen, der Prophetie u. a. Vgl. XII, 6. 1 Kor. I, 7. VII, 7. XII, 4 ff. 28. 1 Tim. IV, 14. 2 Tim. I, 6. πνευματικὸν muß vermöge der Ableitungsendung (ſ. Buttm. ausf. Grammatik II, S. 339.) dasjenige bezeichnen, was entweder dem πνεῦμα angehört, oder deſſen Eigenthümlichkeit an ſich hat, oder auch davon hervorgebracht wird. Da nun πνεῦμα im N. T. ſowohl vom menſchlichen, als vom göttl. Geiſte und deſſen Wirkungen gebraucht wird, ſo muß für das abgeleitete Adj. daraus eine Unſicherheit der Bedeutung hervorgehn, die in einzelnen Fällen unbequem werden kann. Es findet ſich von Menſchen, um eine höhere Stufe des geiſtigen Lebens anzuzeigen, Gal. VI, 1. 1 Kor. II, 15. III, 1. XIV, 37.; aber auch von Sachen, z. B. vom Geſetz VII, 14. (ſ. zu d. Stelle), von höherer, nur einem auf höherer Stufe ſtehenden, oder von Gottes Geiſt erleuchteten Menſchen erkennbarer Weisheit, Eph. I, 3., von heiligen Geſängen, deren Inhalt geiſtig iſt, Kol. III, 16.; ja ſogar von Körpern, 1 Kor. XV, 44., von Speiſe, Trank u. dergl. 1 Kor. X, 3. 4. Nach dieſen Erörterungen könnte nun χ. πν. an ſich zweierlei bedeuten, entweder eine jener Wundergaben, die dem heil. Geiſte zugeſchrieben wurden, oder eine Erhöhung des ſittlichen, geiſtigen Lebens, durch das göttliche πνεῦμα unter Mitwirkung des Ap. dem menſchlichen πνεῦμα beigelegt. Von jenen allein verſtehn es Bengel, Michaelis, Semler, Chr. Schmidt, Cramer**) u. v. A., von dieſer allein Auguſtin (wenigſtens zu eng: dilectionem scilicet dei et proximi, ut per caritatem Christi gentibus in evangelium vocatis minime inviderent), Bald., Juſtin., Turr., Wolf, Heum., Böhme, Tholuck, (Roſenm. beneficium ad animum pertinens, doch zu dürftig); beides in Verbindung S. Schmidt, Koppe, Flatt. Bedenkt man nun, daß der Ap. 1) ſich als den Er-

*) S. Wahl und Bretſchneider. Bei unſrer Stelle Erasmus, Seb. Schmidt, Heumann und die neuſten Ausl. größten Theils.

**) Wenn nicht in den Worten S. 7. ſtatt „richtige Bemerkungen" unrichtige zu leſen iſt, wie aus dem folg. „als wenn ꝛc." hervorzugehen ſcheint.

3*

theiler des χ. πν. bezeichnet, 2) es unbeſtimmt läßt, welches? 3) auf jene Wundergaben gar ſo hohen Werth nicht legt (1 Kor. XIV.), 4) im folg. V. von gemeinſamer παράκλησις durch den Glauben ſpricht: ſo wird man ſich leicht für die zweite der angegebenen Erklärungen entſcheiden, und nur an eine Beförderung ihres innern, ſittlichen Lebens denken. Als Darreicher derſelben konnte Paulus, der Haushalter göttlicher Geheimniſſe (1 Kor. IV, 1.), ſich füglich darſtellen. So auch, dem Weſen nach, die neuſten Ausleger. εἰς τὸ — ὑμᾶς. Der Zweck jener Mittheilung, ihre Befeſtigung, nehmlich im chriſtlichen Weſen; das Wort findet ſich öfter ſo ohne weitern Beiſatz zur Beſtimmung; ſ. XVI, 25. 1 Theſſ. III, 2. 2 Theſſ. III, 3.; aber daſ. II, 17. ſteht dabei ἐν παντὶ λόγῳ καὶ ἔργῳ ἀγαθῷ. Das τοῦτο δέ ἐστι, womit V. 12. anhebt, deutet darauf hin, daß P. Etwas von dem V. 11. Geſagten erklären oder beſchränken wolle, und der Sinn des Folgenden lehrt uns genügend daß ſein Sinn ſey, das was vielleicht in der vorhergehenden Rede: ich wünſche zu Euch zu kommen, um Euch ꝛc. zu ſtark oder beleidigend geſchienen habe, durch demüthiges Bekenntniß, wie auch er von ihnen einen Gewinn erwarte wenn er hinkomme, zu mildern oder aufzuheben. Irrig aber ſcheint es, den Inf. συμπαρακληθῆναι von ἐπιποθῶ abhängig zu faſſen, wie Tholuck u. A. (neuſtens Olsh.) thun, da er doch nur dem στηριχθῆναι ὑμᾶς erklärend beigefügt wird. Das Verbum παρακαλεῖν mit dem abgel. Subſtant. παράκλησις hat im N. T. die Hauptbedeutung des Zuſprechens, welches ſich je nach den Umſtänden als Bitte, als Ermahnung, als Tröſtung, darſtellen kann; doch nicht nur von einer Zuſprache in Worten wird es gebraucht, ſondern von Allem überhaupt, was geſchieht, um den Andern zu einem Entſchluſſe zu bringen, oder zu tröſten, oder zu ſtärken und zu befeſtigen, und daher bezeichnet das Paſſ. nicht nur ermahnt, gebeten, getröſtet, ſondern auch geſtärkt und befeſtigt, überhaupt geiſtig erhoben werden, und das Subſt. nicht nur Ermahnung, Bitte, Tröſtung, ſondern auch jede Art der geiſtigen und ſittlichen Erhebung (vgl. m. Bem. zu 1 Kor. XIV, 3. 2 Kor. I, 6. u. a. St.). Nur der Zuſammenhang kann jedes Mal entſcheiden was gemeint ſey. An unſrer Stelle fällt die Bedeutung: bitten, von ſelbſt hinweg, Ermahnung (Beza, Semler), wegen διὰ τῆς — πίστεως, und des Parallelismus mit στηριχθῆναι, Tröſten (viele Ausl.) wegen deſſelben, und weil im ganzen Briefe keiner Trübſal oder Kümmerniß, weder des Apoſtels noch der Römer, Erwähnung geſchieht; ſo bleibt nur die geiſtige Kräftigung und Erhebung überhaupt übrig, und auf dieſe führt der Parallelismus, und dieſe konnte er in Rom für ſich und die Gemeine von ſeinem Beſuch erwarten und zwar gerade διὰ

τῆς — πίστεως. Denn Stärkung, Anfeuerung, lebendigere Anregung zu feſterem Glauben, treuerer Liebe, regerem Eifer, kann der Anblick fremden Glaubens bringen, und konnte auch P. in Rom erwarten, wenn die dortige Gemeine vor ſeinen Augen und unter ſeinen Händen fröhlich emporblühte, und ſtark im Glauben wurde. Daher nehme ich mit Calvin, Carpzov, Flatt, Tholuck, und den neuſten Auslegern das Wort von dieſer an. ἐν ὑμῖν kann in dieſer Verbindung wohl nur unter Euch bedeuten. Giebt er nun als Mittel ſolcher Stärkung τὴν ἐν ἀλλήλοις πίστιν an, ſo zeigt ſich von ſelbſt, daß π. in weiterem Sinne zu faſſen ſey, ohngefähr als wenn wir ſagen: durch unſer gemeinſchaftliches Chriſtenthum. Das ganze Weſen des ſubj. Chriſtenthums hat ſich für P. in die π. eingeſchloſſen. Die Worte ὑμῶν τε καὶ ἐμοῦ erläutern das ἐν ἀλλήλοις, aber grammatiſch ſo als ſtände ἀλλήλων da *).

Doch nicht den bloßen Wunſch hat Paulus, ſondern auch den Vorſatz gen Rom zu kommen, den er ihnen V. 13. kund thut. Die Part. δὲ gehört der fortſchreitenden Rede; οὐ θέλω — ἀγνοεῖν, bloße Ankündigungsformel, ohne beſondern Nachdruck, vgl. XI, 25. 1 Kor. XII, 1. 2 Kor. I, 8. 1 Theſſ. IV, 13. m. Bem. zu 1 Kor. X, 1.; ich wünſche, daß es Euch nicht unbekannt bleibe; jenes griech., dies deutſche Form des gleichen Gedankens. προτίθεσθαι mit folg. Inf. ſich vornehmen, ächt griechiſch, vgl. Plat. Theät. S. 196. A. πολλάκις. XV, 22 f. erzählt er dieſelbe Sache, und daß er den Wunſch bereits viele Jahre gehabt. καὶ ἐκωλύθην — δεῦρο. Hier iſt Streit darüber, ob καὶ adverſativ ſey oder nicht. Fritzſche leugnets (Ueber die Verdienſte Tholucks S. 5. und im Comm.), und mit ihm Meyer; Tholuck (Beitr. zur Spracherkl. des N. T.) und Köllner behaupten es. Den richtigen Mittelweg ſcheint Reiche zu gehn. Mir ſcheint die Sache dieſe: Sehn wir auf das Verhältniß der Sätze ſelbſt, ſo ſind das Kommenwollen und das Verhindertwerden unſtreitig entgegengeſetzte Dinge,

*) Die hier vorgetragene Erklärung wird von Fritzſche aus dem Grunde verworfen, weil, wenn P. das συμπαρακληθῆναι hätte auf ſich beziehen wollen, er hätte ἐμὲ hinzufügen müſſen, und daher dies Verbum auf die Römer bezogen, und die Worte erklärt: ut vos inter vos una corroboremini. Ich kann nicht beiſtimmen, denn erſtlich halte ich die Hinzufügung des ἐμὲ in einer Stelle, deren Sinn ſich ſo leicht ergab, nicht für unbedingt nothwendig, und ſodann könnte jenes inter vos, unter einander, nicht durch ἐν ὑμῖν, ſondern nur durch ἐν ἀλλήλοις, oder, wenn P. deſſen Wiederholung vermeiden wollte, durch das oft deſſen Stelle vertretende ἐν ἑαυτοῖς ausgedrückt werden. ἐν ὑμῖν heißt nur entweder bei Euch, apud vos, oder in Euch, apud animum vestrum, was hier wenigſtens ſehr überflüſſig wäre.

und letzteres hebt zwar nicht das Wollen, aber doch das Kommen auf. Demnach konnte P. ohne Zweifel ſchreiben: προεθέμην μὲν πολλάκις —, ἐκωλύθην δὲ κ. τ. λ. Wer ganz genau ſchreiben wollte, ſchrieb auch ſicher ſo. Aber P. hats nicht gethan, ſondern ſo wie die partikelarme hebr. Sprache auch adverſative Sätze nur durch die copulative Partikel an einander reiht, ſo hat er hier mit dem zweiten Satze gethan, und thut es noch an einigen ſeltenen Stellen, konnte es aber hier um ſo leichter thun, als der Satz durch die ihm gegebene Stellung aus ſeinem wahren Verhältniſſe einigermaßen heraustritt. Schon Origenes nehmlich bemerkte, daß der Ap. den Satz, deſſen wahrer Ort erſt am Schluſſe des V. nach dem Zweckſatze iſt, vorausgenommen habe, wovon wohl die Urſache die geweſen iſt, daß er, wie Jeder empfinden wird, dort ſtörend für ihn geweſen wäre. Dieſe Umſtellung deſſelben nun zwiſchen zwei zuſammen gehörige Sätze, Hauptſatz und Zweckſatz, macht ihn zu einer Art von Parentheſe — ob man ihn als ſolche einklammert oder nicht, iſt ziemlich gleichgültig —, dadurch aber erhält der Schreibende größere Freiheit in der Bezeichnung des Satzverhältniſſes, und es kann wenig auffallen, daß er nur καὶ geſetzt. Wodurch er abgehalten worden, iſt viel gefragt worden; ob vom Teufel, oder vom heil. Geiſte, oder von andern Berufsgeſchäften? Die Antworten ſind verſchieden ausgefallen, wie natürlich, wo man gar nichts weiß. Alles was wir wiſſen können, liegt in der nicht ſehr klaren Stelle des 15. Kap. ἵνα τινὰ καρπὸν (ABCDEG. Vulg. It. Or. Chrys. Theod. al. für d. Rec. καρπόν τινα) σχῶ, Zweckſatz zum Hauptſatze προεθέμην gehörig. Nur S. Schmidt und Paulus (Und doch war ich bis jetzt gehindert, daß ich u. ſ. w.) verbinden mit ἐκωλύθην, wovon die Unrichtigkeit in die Augen fällt. καρπὸς verſteht Letzterer als „Zinsertrag (wie abbezahlt und niedergelegt)“, nehmlich von der V. 14. erwähnten Schuld, alſo = τόκος. Da aber καρπὸς bei P. immer nur Frucht bedeutet (vgl. VI, 21. 22. XV, 28. 1 Kor. IX, 7. Gal. V, 22. Eph. V, 9. Phil. I, 11. IV, 17.), und hier ein Abgehen von dieſem Gebrauche durch Nichts erfordert wird, ſo halten wir uns an die gewöhnliche Bedeutung, wie die übrigen Ausleger. Ob ἔχειν jemals = παρέχειν ſey, worüber ebenfalls Streit iſt zwiſchen Fritzſche, der es (und wie ich glaube mit Recht) leugnet, und Tholuck, der es behauptet, kann hier darum unerörtert bleiben, weil dieſe Bedeutung, auch wenn ſie erwieſen wäre, doch unſerer Stelle nicht aufzudringen ſeyn würde. Was die Bed. „erlangen“ betrifft, welche ſeit dem Streite jener Beiden nur Köllner beſtimmt feſtgehalten, Reiche, de Wette, Meyer, Fritzſche, eben ſo beſtimmt geleugnet haben, ſo wird wohl Niemand behaupten wollen, daß das Präſ. ἔχειν

etwas anders als „haben“ bedeute, aber der Aor. ἔσχον, deſſen Bedeutung ſeine Modi theilen, hat dieſelbe, wenn nicht immer, doch ſehr oft; und da nun hier von einer auf künftigen Beſitz gerichteten Abſicht die Rede iſt, d. h. von dem Wunſche der Erlangung, ſo glaube ich, daß wir ſie mit Fug und Recht beibehalten. Die Frucht, welche der Ap. von ſeinem Beſuche erwartete, war, wenn wir die bloße Sache anſehn, die Stärkung der Gemeine im wahren Chriſtenthum, vielleicht auch die Vermehrung ihrer Glieder, alſo ein Gewinn fürs Reich Gottes. Aber P. ſagt nicht, er wolle (als Arbeiter) eine Frucht, einen Ertrag hervorbringen, ſondern er wolle ſie gewinnen, bezieht alſo die Frucht auf ſeine eigene Perſon. Darin liegt ſowohl Feinheit und Demuth, als auch Wahrheit. Er will (wie V. 12.) nicht ſowohl als Einer erſcheinen, der ſich Verdienſte erwirbt und Andern mittheilt, ſondern der ſelbſt am meiſten gewinnt bei dem was er für Andre thut; aber nicht nur erſcheinen will er ſo, es iſt ihm damit wahrer Ernſt. Seine dem Dienſte Chriſto ganz ergebene Geſinnung hat ſelbſt den höchſten Genuß davon, wenn er Etwas beitragen kann zum Gedeihn des Reiches Chriſti und zur Beſeligung der Auserwählten. Es iſt dies dieſelbe Geſinnung, die ſich beſonders ſtark im zweiten Korintherbriefe ausſpricht; Alles was ihm geſchieht, geſchieht zum Beſten der Gemeinen, Alles was dieſe angeht, iſt ſeine eigene Angelegenheit, ihn zu erfreun oder zu betrüben. καθὼς — ἔθνεσιν ſetzt er mit Beziehung auf die Erfolge hinzu, die ihm in Aſien, Makedonien, und Achaja ſchon geworden waren. Um nun dieſen ſeinen Sinn, der ihn allenthalben eine Frucht zu erwerben treibe, auch der römiſchen Gemeine zu erklären, fügt er

V. 14. hinzu. Wiefern er ſich da einen Schuldner nenne, iſt leicht zu begreifen, wiefern er nehmlich ſichs zur heiligen Pflicht anrechnete, raſtlos für Chriſti Reich zu arbeiten, und zum größten Verbrechen gerechnet haben würde, hätte er es nicht gethan. Grotius: nempe ex dei imperio, quo obligatus ita erat P., ut sine gravi crimine detrectare id non posset. I Cor. IX, 16. In ähnlichem Sinne alle Ausleger außer Koppe, deſſen Erklärung: multis diversissimisque hominum generibus ipse quam plurimum gaudii et solaminis debeo, von allen ſeinen Nachfolgern gemißbilligt wird *). Sie ſtützt ſich 1) auf die Behauptung, daß ὀφειλέτης εἰμί τινι immer heiße: ich verdanke Jemand Etwas, vgl. VIII, 12. XV, 27.; ich bin ſchuldig Etwas zu thun, den Inf. fordern würde, vgl. Gal. V, 3. 2) auf den Zuſammenhang mit V. 13. Aber die angeführten Stellen be-

*) Cramer iſt der erſte, der ſie widerlegt. K's erſte Ausgabe war ein Jahr vorher (1783) erſchienen.

weiſen nichts, da XV, 27. der Dativ gar nicht ſteht, und VIII, 12. wo er ſteht, von einer Dankſchuld gar nicht die Rede iſt; daß aber Gal. V, 3. ein Inf. dabei ſteht, beweiſt nicht, daß dies immer der Fall ſeyn müſſe. Der Dativ ſteht nach einem bekannten Gr. Gebrauche, zu den Derivatis von Verben denſelben Caſus zu ſetzen, welchen das Stammverbum regiert. Der Zuſammenhang mit V. 13. fordert jenen Sinn nicht, wohl aber der mit V. 15. den gemeinhin angenommenen. Die vielen Unterſuchungen, ob unter den ἕλλησιν oder den βαρβάροις, den σοφοῖς oder den ἀνοήτοις die Römer gemeint ſeyen, hätten am füglichſten unterbleiben können. Weder unter dieſen noch unter jenen meint er ſie. Zwar noch in jenen Zeiten gab es Griechen, welche in den Römern nur βαρβάρους ſahen, wie man aus Dionyſ. Halik. zur Genüge erſehen kann; aber dem Ap. kam es hier nur darauf an Gegenſätze aufzuſtellen, welche die völlige Allgemeinheit ſeiner Verpflichtung ausſprächen, und da paßte keiner beſſer als der von Hellenen und Barbaren, unter welchen zwei Begriffen die ganze Menſchheit aufgefaßt zu werden pflegte, was, wer dazu Luſt hat, mit reichlichen Citaten bei Wolf, Kypke und A. belegt finden kann. Den zweiten Gegenſatz σοφοῖς τε καὶ ἀνοήτοις, der ohne Zweifel in einiger Beziehung auf die ἕλληνας und βαρβάρους ſteht, wollen Einige von Einzelen, Andre von Völkern verſtehn. Ich für mein Theil glaube, P. hat hier keins von beiden beſtimmt gedacht, obwohl das Erſtere näher liegen würde. Daß aber σοφοὶ und ἀν. nicht ſowohl weiſe und thörichte als gebildete und ungebildete bedeute, kann man gern zugeben, da man weiß, daß σοφὸς eigentlich nur von der Verſtandesbildung urſprünglich gebraucht wurde, obwohl dann freilich ἀμαθὴς den Gegenſatz macht. Was alſo P. hier ſagen will, iſt dies: Ich bin Allen ohne Ausnahme verpflichtet, weder nationaler noch Bildungs-Unterſchied gewährt einen höheren Anſpruch oder ſchließt von meiner Verkündung aus. Hieraus aber *folgt*, daß er auch den Römern verpflichtet ſey. Er kann mithin dieſe in ſeinen Gegenſätzen nicht ſchon irgend wo angedeutet haben.

V. 15. hat einige Schwierigkeit, die Theils in den Worten Theils in der Verbindung mit V. 14. liegt. Von jenen zuerſt. τὸ κατ' ἐμὲ pflegt ſonſt wohl ein abſol. Akkuſ. zu ſeyn, mit der Bed. *ſoviel an mir iſt*. Dieſe von *de Wette* und *Meyer* angenommene Erklärung iſt hier ganz unmöglich, indem dadurch der Satz ſein Subj. verlöre, denn πρόθυμον ohne Artikel könnte nur Prädicat ſeyn *). Nur Eins von zweien iſt

*) Dies leugnet *Fritzſche*, und urtheilt, πρόθυμον könne bedeuten: es iſt Geneigtheit vorhanden. Aber erſtlich zweifle ich noch immer ſehr, ob

daher möglich: entweder τὸ κατ' ἐμὲ iſt ſelbſt Subj., oder τὸ κ. ἐ. πρόθυμον. Das Letztere nehmen die meiſten Ausleger an, S. Schmidt, Kypke, Ch. Schmidt, Cramer, Morus, Böhme, Roſenm., Flatt, Reiche, Olsh. Fritzſche. Es ſoll ſoviel heißen als ἡ προθυμία μου, und daß es dies heißen könne, bedurfte kaum der Stellen, mit welchen ſie's belegen *). Dann muß οὕτω sc. ἐστὶ Prädikat ſeyn mit dem Sinne τοιοῦτόν ἐστι, adeo magna od. tanta est promptitudo mea **). Entgegen ſteht, abgeſehn auch vom Gebrauch des Adv. im Präd. ſtatt des Adj., erſtlich, daß in ſolchem Falle das Verbum nicht fehlen zu können ſcheint, und ſodann, daß der Sinn: Ich bin aller Schuldner, ſo groß ꝛc. d. h. So groß iſt mein Eifer oder meine Bereitwilligkeit Euch zu predigen, daß ich aller Schuldner bin, ſchlechthin unerträglich iſt. Daher bleibt nur übrig, τὸ κατ' ἐμὲ als Subj. zu nehmen: das was mich betrifft, d. h. ich ſoviel an mir iſt. Dadurch wird πρόθυμον Prädikat, und der Sinn: Ich ſ. v. a. m. iſt bin bereit auch Euch in Rom zu predigen, gegen den durchaus nichts einzuwenden; Beza iſt der

---

πρόθυμον ſo für ſich allein = προθυμία geſagt ſeyn kann, und ſodann kann ich mich nicht überzeugen, daß ἐστὶν als vollſtändiges Prädikat (hier = πάρεστιν ἐμοί) ohne große Härte ausgelaſſen werden könne. Zwar iſt dies 2 Kor. VIII, 11. (was de Wette anführt) wirklich geſchehen, und noch überdies in einem Abſichtsſatze, aber es findet auch dort eine unverkennbare Härte Statt, zu deren Annahme ich, wo ſie nicht abſolut nothwendig iſt, mich nicht leicht entſchließen würde. Von den zwei Gründen gegen dieſe Erklärung, welche Fr. ſelbſt anführt, nehme ich den erſten, daß die völlige (nur durch Kommata anſchaulich zu machende) Trennung der Worte τὸ κατ' ἐμὲ von πρόθυμον ſehr contort ſey, und P., wenn er dies ſagen wollte, wohl πρόθυμος (εἰμὶ) geſchrieben haben würde, als vollgültig an, dem zweiten aber, daß es dem frommen Sinne des Ap. nicht entſprechen würde, durch das beſchränkende: ſoviel an mir iſt, den anklagenden Gegenſatz hervorzurufen: aber Gott läßt mirs nicht zu, läßt ſich wohl entgegnen, daß eben ſowohl der fromme Sinn darin liegen könne, den Glöckler durch die Worte ausdrückt: aber es kommt nicht auf mich allein an, ſondern auch auf Gott, der mir den Weg dorthin zu Euch bahnen muß.

*) Man vergleicht u. a. Eph. I, 15. Doch ſ. m. Comm. zu dieſer Stelle.

**) Dies iſt zwar die Meinung der ſo erklärenden — zumal neuſten — Ausleger keinesweges, vielmehr nehmen dieſe οὕτως bloß als Verbindungswort, und inſofern wird ihre Erklärung durch dasjenige nicht getroffen, was ich über den bei dieſer Verbindung herauskommenden Gedanken ſage; aber ich kann von der Ueberzeugung nicht loskommen, daß, ſobald τὸ — πρόθυμον Subjekt ſey, jeder Leſer οὕτως als Prädikat denken werde. Ein anderes iſt nicht ausgeſprochen, ἔστιν als vollſtändiges Prädikat könnte hier wie bei der vorigen Erklärung nicht ohne große Härte fehlen, οὕτως aber ſteht an der eigenthümlichen Stelle des Prädikats; wie ſoll er ſich da entſchließen können, es nicht dafür zu halten? Sobald mir dies widerlegt, und gezeigt ſeyn wird, daß es möglich ſey, τὸ — πρόθ. als vollſtändigen Satz zu denken, ſchließe ich mich dieſer Erklärung an.

erſte der ſo erklärt, ähnlich Grotius, Jo. Gerhard, Turretin, Bengel, Schrader, Glöckler, und vornehmlich Köllner. Zwar wird dieſe Erklärung von Reiche als ſprachwidrig bezeichnet, und auch Meyer und Fritzſche machen ihr den Vorwurf, daß τὸ κατ' ἐμὲ nirgends ſo gebraucht ſey. Das Letztere iſt zuzugeſtehn, aber nicht Alles was ohne Beiſpiel iſt, iſt ſprachwidrig. In der Natur des Ausdrucks aber liegt nichts, was dieſer Deutung widerſpräche, τὸ κ. ἐμὲ kann einen Subſtantivbegriff abgeben ſo gut als τὰ κ. ἐμέ, dieſer wird zwar nie gleich ἔγωγε ſeyn, aber man muß ächt griechiſch ſagen können: τὸ κ. ἐμὲ τοιοῦτόν ἐστιν, das was mich betrifft, hat dieſe Eigenſchaft, warum nicht auch πρόθυμέν ἐστιν, es iſt bereit, wovon dann der Sinn iſt: ſo viel es auf mich ankommt, bin ich bereit? Ständen den beiden andern Haupterklärungen nicht (meiner Ueberzeugung nach) unüberwindliche Hinderniſſe entgegen, ich hätte an dieſe nicht gedacht; nun aber kann ich jene nicht annehmen, dieſe erſcheint mir ſprachlich als möglich, und giebt im Zuſammenhange einen guten Gedanken, da kann ich mich nur ihr hingeben. Jetzt bleibt οὕτω ganz der Verbindung übrig, und fragt ſich wie es zu nehmen. Die Bedeutung adeo iſt ſchon zurückgewieſen; sie würde ein vorhergehendes oder folgendes ut erfordern. Um ein ſolches zu erlangen, hat ſchon Grotius (und neuerlich Glöckler) auf den 13. V. und deſſen καθὼς zurückgeblickt. Aehnlich Juſtinian, und zuletzt Tholuck, welcher annimmt P. ſei aus der Conſtruktion gefallen, und beziehe dieſe Worte auf den letzten Theil von V. 13. in der Meinung, er habe ὥστε vor καθὼς geſetzt. Abgeſehn aber davon, daß hier zuviel willkührliche Annahme erfordert wird, kann auch der Sinn meinen Beifall nicht erlangen: Ich habe oft zu Euch kommen wollen, um einen Gewinn bei Euch davon zu tragen, ſo daß wie bei den übrigen Völkern, ich auch bei Euch zu predigen Luſt habe. Er iſt gar zu tautologiſch und ſchleppend. Bei der Auffaſſung aber von καθὼς — ὀφειλέτης εἰμὶ als Vorderſatz wird erſtlich καθὼς — ἔθνεσιν von den vorangehenden Worten καὶ ἐν ὑμῖν, an die es ſich ſo natürlich anſchließt, gewaltſam losgeriſſen, ſodann muß ὀφειλέτης εἰμὶ mit ἐν verbunden angenommen werden, ferner ſteht καὶ nach καθὼς ziemlich unpaſſend, und endlich iſt die Verbindung: wie ich Aller Schuldner bin, ſo bin ich bereitwillig, nicht die richtige. Koppe's: οὕτω **part. transeundi, similiter**, kann noch weniger gefallen, obwohl οὕτω dies bisweilen heißt, wenigſtens in der klaſſ. Sprache. So bleibt nur übrig den Gedanken: πᾶσιν ὀφειλέτης εἰμὶ als Oberſatz zu nehmen, und οὕτω konkluſiv. Allen bin ich ein Schuldner; darum bin ich ſoviel an mir liegt, auch Euch zu predigen bereit. Zwar iſt keine Stelle im N. T., wo

οὕτως allein dieſe Bedeutung hätte, aber in der Natur des Wortes liegt kein Hinderniß, indem es immer auf etwas vorhergehendes zurückweiſt, was je nach dem Zuſammenhange ſehr gut den Grund des Folgenden enthalten kann, und καὶ οὕτω kommt in der Bed. itaque, und in Folge deſſen Apg. VII, 8. 1 Kor. XIV, 25. wirklich vor. Daher nehme ich es hier ſo an, wie vor mir Beza, Heumann, Cramer, Morus, Flatt, und auch die neuſten Ausleger gethan.

V. 16. Οὐ γὰρ ἐπαισχύνομαι τὸ εὐαγγέλιον *). Ich ſchäme mich nehmlich nicht des Evang. Das Verbum, mit gleicher Conſtr. Mark. VIII, 38. Luk. IX, 26. 2 Tim. I, 8. 16. Hebr. XI, 16., iſt in ſeiner eigentlichen Bedeutung zu faſſen. Paulus kannte ſein Evangelium, und die Stimmung der Weltmenſchen gegen daſſelbe, er wußte ὅτι Ἰουδαῖοι σημεῖα ᾔτουν, καὶ Ἕλληνες σοφίαν ἐζήτουν (1 Kor. I, 22.), ſeine Predigt aber, χριστὸς ἐσταυρωμένος, Jenen ein σκάνδαλον, dieſen μωρία war (V. 23.); er hatte in Athen ein σπερμολόγος (Apg. XVII, 18.) geheißen, und den χλευασμὸς der Weiſen (V. 32.) erfahren; daß in Rom ſein einfaches, widerſinnig ſcheinendes Evangelium nicht große Ehre finden würde, konnte er vorausſehn, Spott und Läſterung ging er gewiß entgegen, wenn er dort zu predigen begann. Darum, Viele andre wären ausgewichen, hätten gemeint die Welt ſey groß, warum denn grade dahin gehen wo die wenigſte Empfänglichkeit zu hoffen, die meiſte Schmach zu ärndten? Paulus Sinn iſt anders; die Wichtigkeit Roms und die Größe des Bedürfniſſes der Heilung da wo der Schaden am größten war, lag ihm vor Augen, darum ſchon längſt der Wunſch dorthin zu kommen; ihm entgegen ſteht die Ausſicht auf die Schmach des Kreuzes, aber ſie kann ihn nicht abhalten, denn er ſchämt ſich nicht des Evangeliums. Dieſe Darſtellung muß uns ſowohl den Zuſammenhang und das halb cauſſale halb explikative γὰρ erklären, als auch deutlich machen, daß die μείωσις, welche die früheren Ausleger faſt ſämmtlich in unſrer Stelle finden, vermöge deren Paulus hier vielmehr verſichere, wie er ſichs zur höchſten Ehre rechne das Ev. zu predigen (S. Schmidt: negatio quae contrariam vehementem affirmationem includit), hier ſo wenig Statt finde, als in den Stellen an Timoth. Freilich könnte P. dieſen Gedanken äußern, aber hier iſt nur nicht der Ort **). An Verfolgungen die ihm

---

*) ABCD*EG. Syrr. Erp. Copt. Arm. Vulg. It. Patr. gr. et lat. Griesb. Lachm. Scholz. τοῦ χριστοῦ add. Edd.

**) Die Neuſten, mit Ausnahme von Köllner und Olsh., ſcheinen ſich hiervon überzeugt zu haben, und faſſen die Sache ähnlich wie ich ſchon in der 1. Ausgabe.

bevorſtänden, zu denken, wie Hammond und Heumann thun, veranlaßt wenigſtens das Verbum nicht. Der Grund, warum er ſich des Ev. nicht ſchämen darf, iſt im Folg. enthalten: δύναμις γὰρ θ. — πιστεύοντι. Unter allen Erklärungen von δύν. θεοῦ iſt die matteſte, ja den wahren Sinn am meiſten verfehlende die, welche Schöttgen, Ch. Schmidt, Koppe, Roſenmüller vortragen: eine große Kraft, als Hebraismus. Denn das worauf es dem Apoſtel am meiſten ankam, daß die Kraft welche das Evangelium beſitze, von Gott in daſſelbe hineingelegt ſey, daß Gott durch das Evangelium die Menſchheit zum Heil führe, verſchwindet bei dieſer Erklärung ganz. δύναμις, Kraft, heißt das Ev. auf gleiche Weiſe wie Alles Kraft genennt wird (namentlich in der Phyſik), wovon ſich eine Wirkung zeigt — und vom Evang. zeigte ſich eine ſolche allenthalben wo es verkündigt wurde —; aber tropiſch bleibt der Ausdruck hier wie dort, denn das Ev. iſt nicht die Kraft, ſondern hat und äußert ſie, iſt alſo eine mit Kraft begabte Sache (Predigt). δύν. θεοῦ aber, eine Kraft Gottes, iſt es wiefern die Wirkungen die ſich von ihm zeigen, Wirkungen Gottes ſind, Gott durch das Evang. im Menſchen wirkt. So iſt es alſo immer ein kräftiges Mittel in Gottes Hand, um die σωτηρία zu bewirken. Der Genit. nicht gen. auctoris ſondern possessoris und adhibitoris. Vgl. zu 1 Kor. I, 18. Eine ſolche Kraft aber iſt das Ev. εἰς σωτηρίαν, die σωτηρία alſo dasjenige was durch das Evang. bewirkt oder befördert wird. Dieſer Begriff, den frühere Ausleger entweder unerörtert ſtehen ließen, oder (Koppe) zur bloßen felicitas regni messiani abſchwächten, hat die Aufmerkſamkeit meiner neueren Nachfolger in höherem Grade auf ſich gezogen, und ich kann mich nur freuen ſie — vornehmlich Reiche und Köllner — in der Hauptſache übereinſtimmend mit dem zu ſehn, was ich in der erſten Aufl. darüber geſagt. σώζειν bedeutet erretten oder erhalten (in Gefahr), σώζεσθαι alſo errettet werden und σωτηρία Errettung. Daß auch P. dieſen Begriff dabei gedacht, geht am einleuchtendſten daraus hervor, daß σώζεσθαι und ἀπόλλυσθαι (1 Kor. I, 18. 2 Kor. II, 15. IV, 3. 2 Theſſ. II, 10.), alſo auch σωτηρία und ἀπώλεια (Phil. I, 28.), Gegenſätze ſind. Nun iſt ἀπώλεια der dem Sünder bevorſtehende Untergang (Röm. IX, 22. Phil. III, 19. 1 Tim. VI, 9.), ſo kann alſo σωτηρία nur Errettung aus dem Verderben, aus der (über Jenen noch ſchwebenden) Gefahr des Unterganges, alſo das Evangelium, indem es dem Menſchen zur σωτηρία förderlich iſt, für ſeine Errettung aus dieſer Gefahr des Unterganges wirkſam ſeyn. Damit ſtimmt auch die beſtändige Lehre des Ap., nach welcher jeder Menſch ohne Ausnahme ein Sünder (III, 23. V, 12.), als ſolcher aber

dem göttlichen Zorne unterworfen (Eph. II, 3.), der Verdammniß und dem Tode — in der weiteſten Ausdehnung des Begriffes — heimgefallen iſt (II, 12. V, 12 ff. und ſonſt). Soll er alſo nicht untergehn, ſo muß er errettet werden, dieſe Errettung aber wird zunächſt und eigentlich nur darin beſtehn, daß er dem göttlichen Zorne entriſſen, und unter die Herrſchaft der Gnade verſetzt werde, wovon aber dann freilich die Folge die ſeyn wird, daß er aller der Wohlthaten theilhaft wird in Zeit und Ewigkeit, welche die göttliche Gnade dem Menſchen zugedacht hat. Demnach wird auch die σωτηρία zunächſt nur jene Rettung — durch Schulderlaß und Annahme zu Gnaden — bedeuten können, wiefern aber mit derſelben die Anwartſchaft auf alle poſitiven Heilsgüter gegeben iſt, und dieſe als nothwendige Folge daraus hervorgehn (VIII, 31. 32. al.), konnte auch das Wort einen weiteren Umfang erhalten, und dieſe Güter mit umfaſſen; doch Grundvorſtellung, Grundton gleichſam des Accordes, wird immer die Errettung bleiben, welche P. als geſchehn durch Chriſtum herzlich dankbar anerkannte.

παντὶ τῷ πιστεύοντι, für Jeden der glaubt, nehmlich an das Ev. Der Dativ gehört zum Prädicat, nicht zu εἰς σωτηρίαν. Es iſt klar daß der Glaube hier als Bedingung des Heilsgewinns erſcheint; den Begriff deſſelben erläutere ich bei V. 17. Das παντί, welches er in dieſen Worten ausgeſprochen hat, durch den Beiſatz Ἰουδαίῳ τε καὶ Ἕλληνι zu erläutern und zu beſtimmen, mußte ihn der Neid der Juden veranlaſſen, welche bekanntlich die Thleilnahme der Heiden am Heile Chriſti zu geſtatten wenig geneigt waren. Der Gegenſatz von Juden und Griechen als Benennung der Heiden hatte ſich in Kleinaſien, wo Alles griechiſch war, ſehr leicht gebildet, und kann als allgemein üblich bei den Juden angeſehen werden; vgl. Kol. III, 11. Gal. III, 28. al. Was will aber das πρῶτον dabei? Es fehlt in BG. Tert., doch hat es da wahrſcheinlich nur der Anſtoß weggetilgt, den man darin fand. Die allgemeinſte Anſicht iſt, P., weit entfernt den Juden in Bezug auf die σωτηρία einen Vorzug zuzugeſtehn, womit er ſich ſelbſt widerſprechen würde, beziehe ſich hier nur auf das hiſtoriſche Faktum, daß das Anerbieten des Heils an die Juden zuerſt ergangen ſey. So Chryſoſt.: τάξεώς ἐστι τιμὴ μόνον τὸ πρῶτον. καὶ γὰρ οὐκ ἐν τῷ μείζονα λαβεῖν δικαιοσύνην πλεονεκτεῖ, ἀλλ᾽ ἐν τῷ πρῶτον αὐτὴν λαβεῖν τετίμηται μόνον. Böhme findet hierin einen Zug pauliniſcher Gewandheit in Behandlung der Menſchen: cui (Judaeo) apostolus prudens hanc gentis laudem addicit, quo tutius eum deinde vituperare liceat. Wir würden es aber auch nicht ungeheuer finden, wenn P. hier einmal mit Einem Worte verriethe, wie er, geborner

Jude, jüdiſcher Theolog, und noch mit treuer Liebe an ſeinem Volke hangend (IX, 1 ff.), den Gedanken an einen Vorzug den daſſelbe eigentlich haben ſollte, und der aus K. XI. doch klar genug hervorgeht, zwar überwunden, aber nicht völlig ausgetilgt in ſeinem Herzen habe. Auch Reiche, Köllner, Fritzſche erklären ſich, mit Hinweiſung auf II, 9. 10., wo von einem bloß temporellen Vorzuge nicht die Rede ſeyn kann, und auf die Stellen wo P. von den Vorzügen der Juden ſpricht (II, 25. III, 12. IX, 1 ff. XI, 28. und vornehmlich XV, 8.), für einen Vorzug, ein Näherrecht, welches er ſeinem Volke zuerkannt, und welches auch den wahren Grund für ihn abgegeben habe, weshalb er ſich mit ſeiner Predigt allenthalben zuerſt an die Juden, und erſt wenn dieſe ſie verſchmähten, an die Heiden wendete.

In wiefern nun das Ev. eine Quelle des Heiles werde für den Glaubenden, ſpricht V. 17. aus, worin zugleich der Hauptſatz aufgeſtellt wird, der von V. 18. an bis zu Ende des 8. Kap. Theils erläutert, Theils gegen Einwendungen vertheidigt und zu den nöthigen Folgerungen angewendet wird. An dieſer Stelle wird es nun unerlaßliche Pflicht für den Ausleger, die beiden Hauptbegriffe der pauliniſchen Glaubenslehre, δικαιοσύνη und πίστις, in welchen die Eigenthümlichkeit derſelben ſich am vollſtändigſten offenbart, dem Leſer wenigſtens ſo weit zu entwickeln, als es geſchehen kann, ohne die Umſtändlichkeit einer Monographie in die Grenzen eines Commentars hineinzutragen *). δικαιοσύνη bezeichnet nicht nur überhaupt im N. T., ſondern auch bei Paulus ſelbſt in einigen Stellen die Begriffe der Gerechtigkeit oder Tugend im Allgemeinen, vgl. VI, 13 ff. 2 Kor. VI, 14. IX, 10. Eph. IV, 24. V, 9. VI, 14. Auch δικ. θεοῦ läßt daher beim erſten Anblicke nichts anders erwarten, als eine der Gerechtigkeit oder Sittlichkeit analoge Eigenſchaft oder Vollkommenheit Gottes, kurz Etwas in Gott. In der That bezeichnet δικ. θεοῦ III, 5. eine göttliche Eigen-

*) Alſo nicht bis dahin, daß alle die verſchiedenen Erklärungen Früherer, in Commentaren, Monographien, Dogmatiken u. ſ. w. niedergelegt, berückſichtet und gewürdigt würden, denn wie Fritzſche ſagt: diversas interpretum sententias percensere hic quidem infinitum est. Doch ſcheint in der neuſten Zeit die Uebereinſtimmung, wenigſtens in der Hauptſache, weit größer geworden zu ſeyn als früher. Mit der von mir gegebenen Erklärung der δικαιοσύνη ſtimmen, wenn man von einzelen Modificationen abſieht, faſt durchgängig überein: J. L. Zimmermann: De vi atque sensu formulae δικαιοσύνη θεοῦ 1833. (unveränderter Abdruck einer frühern Inauguraldiſſertation) Winzer: De vocc. δίκαιος, δικαιοσύνη et δικαιοῦν in P. ad Rom. epistola. Progr. 1831. Uſteri: Lehrbegriff 4. Aufl. S. 86—93. Dähne: Entwickelung des paul. Lehrbegriffs §. 3. Reiche, de Wette, Meyer, Fritzſche.

ſchaft, wie von Allen zugeſtanden wird — über III, 26. iſt man ſehr getheilter Meinung, ſ. zur St. —, und die durch den Genitiv zunächſt angedeutete, andern Ausdrücken analogeſte Bedeutung würde das ohne Zweifel ſeyn. Daher fehlt es nicht an Auslegern alter und neuer Zeit, welche ſo erklärt haben, mit verſchiedener Auffaſſung dieſer Eigenſchaft, z. B. Orig., Theod., Ambroſ., Balduin, Calov, S. Schmidt, Wolf, Schöttgen, Morus, Geißler. Bringt man aber einen dieſer Begriffe an die gegenwärtige Stelle, ſo wird man ſogleich erkennen, der der Gerechtigkeit paſſe nicht, weder zur Stelle ſelbſt, da keine göttliche Eigenſchaft ἐκ πίστεως hervorgehn kann, noch zur Lehre Pauli, von der doch Jeder im Voraus ſoviel weiß, daß ſie an die Gerechtigkeit Gottes gar keine Anſprüche erhebt. Nimmt man ſeine Zuflucht zum hebr. Sprachgebrauch, nach welchem צֶדֶק und צְדָקָה auch da gebraucht wird wo wir nur an Güte Gottes denken können, ſo wird man einen Sinn erhalten der an ſich nicht fehlerhaft iſt: im Evang. offenbare ſich die Güte Gottes gegen den Glaubenden. Daher man ſich nicht wundern darf Auslegern zu begegnen, welche den Ausdruck an unſrer Stelle ſo verſtanden haben, z. B. Schöttgen, Semler, Morus, und im Grunde auch Roſenmüller, der beneficium überſetzt. Doch zur Verwerfung auch dieſer Anſicht führt mich 1) die Wahrnehmung, daß jene hebr. Wörter wirklich nichts bedeuten als Gerechtigkeit, wiefern nehmlich das jüd. Volk die Wohlthaten Gottes nicht ſowohl von Gottes freier Güte, als vielmehr von ſeiner Bundestreue erwartete, und inſofern als Beweiſe ſeiner Wahrhaftigkeit und Gerechtigkeit anſehen mußte. S. meine chriſtl. Philoſ. Th. I. S. 416 f. 2) daß dieſer Begriff nicht auf andere Stellen paßt, wo δικ. θεοῦ noch weiter vorkommt, wie III, 21. 22. 25. 26. X, 3. welche Stellen doch offenbar den Hauptgegenſtand dieſes Briefes berühren. Es iſt aber nicht möglich, daß in Aufſtellung des Thema's P. dieſen Ausdruck anders gebraucht habe als in der Ausführung deſſelben. Soviel ſcheint alſo gewiß, und wird auch faſt durchgängig anerkannt, δικαιοσύνη θεοῦ, ſo wie überhaupt δικαιοσύνη, könne in den Stellen wo P. ſeine Hauptlehre vorträgt, keine göttliche Eigenſchaft, überhaupt nichts in Gott ſelbſt bezeichnen. So bleibt nur übrig daß ſie ſich im Menſchen finde, daß irgend ein Zuſtand, irgend ein Verhältniß des Menſchen zu Gott, durch das Wort bezeichnet, durch den Genitiv aber die Beziehung angedeutet werde, in welcher Gott zu dieſem Zuſtande oder Verhältniſſe zu denken ſey. Um nun aber daſſelbe zu erforſchen, müſſen wir einen hiſtoriſch-dogmatiſchen Weg einſchlagen, indem wir uns fragen 1) was mußte δίκαιος und δικαιοσύνη für unſern im Judenthume gebildeten Apoſtel urſprünglich bedeuten?

2) welche Veränderungen wurden in dieſen ſeinen Vorſtellungen durch den Entwickelungsgang hervorgebracht, welchen die Lehre vom Heilswege ſeit ſeinem Uebertritt zum Chriſtenthume bei ihm genommen hatte? 3) was mußten nach der Ausbildung ſeines chriſtlichen Bewußtſeyns die nehmlichen Ausdrücke bei ihm bedeuten, und was bedeuten ſie wirklich, wenn man die Hauptſtellen über dieſelbe unter einander vergleicht, und mit Hülfe des Vorhergefundenen grammatiſch unterſucht? Nun, צַדִּיק, gr. *δίκαιος*, war der höchſte ſittliche Begriff für die Hebräer; zwar, wie alle ſittlichen Begriffe, bezeichnete er auch eine einzele Tugend; aber nicht nur neigt er ſich beſtändig zur unbeſtimmtern Allgemeinheit, ſondern er bezeichnet auch den welcher die höchſte Vollkommenheit erreicht hat, die der Hebräer faſſen konnte, nehmlich die Vollkommenheit deſſen der das göttliche Geſetz, d. h. das moſaiſche, vollſtändig erfüllt hätte. Wie nun aber alle geſetzliche Tugend lohnſüchtig iſt, mußte auch mit dieſem der Begriff des Lohns, nehmlich des göttlichen Wohlgefallens und daraus hervorgehenden Segens ſich verbinden. צַדִּיק bezeichnet ſonach für den Juden, und bezeichnete auch für P. ehe er ein Chriſt wurde, den welcher durch vollſtändige Geſetzerfüllung ſich den Beſitz des göttlichen Wohlgefallens erworben hat. Sein Zuſtand, ſubſtantiviſch ausgedrückt, muß צְדָקָה genannt werden, gr. *δικαιοσύνη*. *δικαιοσύνη* iſt alſo in der Vorſtellung der Juden der Zuſtand des Geſetz-Unterthanen, welcher ſich durch ſeine Geſetzerfüllung Gott beliebt gemacht hat. Sie iſt eine *δικ.*, nicht nur vor dem eigenen Richtſtuhl des Gewiſſens, ſondern auch vor dem göttlichen, *δικ. ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, oder *παρὰ τῷ θεῷ*; ſie geht hervor aus Geſetzerfüllung, ruht alſo auf dem Geſetz, und iſt inſofern *δ. ἐκ τοῦ νόμου*; aber auch des Menſchen ſelbſt erworbenes Eigenthum, *ἰδία δ.* Dies alles lernen wir aus P. ſelbſt. Er lehrt uns, die Juden hätten *δικαιοσύνην* geſucht (Röm. X, 3. vgl. IX, 30 f.), Moſe habe von der *δικαιοσύνη ἐκ τοῦ νόμου* geſchrieben (X, 5. wo die Worte *ὁ ποιήσας αὐτὰ ἄνθρωπος ζήσεται ἐν αὐτοῖς* uns den Charakter dieſer *δικ.* deutlich bezeichnen); er geſteht auch, wer nur wirklich das Geſetz erfülle, der ſey *δίκαιος* nach Gottes eigenem Urtheil (*παρὰ τ. θ.* II, 13.); er nennt eine ſolche *δικ.* eine eigene oder ſelbſt erworbene (X, 3. Phil. III, 9.). Offenbar iſt ferner daß, konnte der Menſch dieſe *δικ.* ſelbſt erwerben, er vom Standpunkte des Hebräers aus betrachtet durch dieſelbe Anſprüche erhielt an die Belohnungen um derenwillen er ſie erworben hatte, und folglich Gott, wenn er ihn ſegnete, ihm nur gab was er verdient hatte, d. h. gerecht war, mithin auch Gottes Güte *δικαιοσύνη* heißen konnte. Nun aber war die Frage: Kann der Menſch *δίκαιος* werden oder nicht? Daß es Niemand von Geburt an wäre, lag

in der Natur der Sache, da die Erfüllung des Geſetzes der δικ. vorangehn mußte; aber daß ein Menſch es werden könnte, vermochte der Jude kaum zu leugnen, auch P. als Jude, und ſolange er Jude blieb, mußte dieſes glauben, und bei der rechtſchaffenen Geſinnung die er damals ſchon hegte, mußte es Hauptaufgabe ſeines Lebens und Strebens ſeyn, dieſe geſetzliche δικαιοσύνην zu erreichen, und daß es wirklich ſo geweſen, lehren uns zwei Stellen ſeiner Briefe, Gal. I, 14. Phil. III, 6. Jetzt aber begann bei ihm die Entwickelung die, wahrſcheinlich in ihren erſten Anfängen ſeiner Bekehrung vorgängig, und bei derſelben mitwirkend, vielleicht nicht ſogleich nachher, aber gewiß in der Zeit vollendet war, welcher unſre Briefe angehören, und wodurch ſeine Ueberzeugung ſich von der früheren jüdiſchen gänzlich trennte. Der Satz blieb immer feſt und unerſchütterlich bei ihm ſtehen, δικαιοσύνη ſey das dringendſte Bedürfniß, δίκαιος zu werden die höchſte Aufgabe des Menſchen; aber durch langes vergebliches Mühen unter dem Geſetz war er zu der Ueberzeugung gekommen, es könne der Menſch daſſelbe nicht erfüllen, alſo eigene δ. nicht gewinnen, und dieſe Ueberzeugung hatte den Erfolg gehabt, daß als ein anderer Weg zum Ziel ſich ihm auf wunderbare Weiſe darbot, er mit Verlaſſung des Judenthums ſich dieſem gänzlich hingab. Vgl. Phil. III, 4—9. Von da an lehrt er, die Menſchheit, und namentlich auch die Juden, haben das Geſetz nicht allein nicht erfüllt (Röm. III, 9—19), ſondern können es auch nicht erfüllen (VII, 7 ff.), ja Gott ſelbſt, nachdem einmal die Menſchheit ſündig geworden war, hat es um ſeine Gnade zu verherrlichen ſo gefügt daß ſie nicht können (XI, 32. Gal. III, 22.). Die Menſchen ſind ohne Ausnahme Sünder, Juden eben ſo wie Heiden, unfähig zur Erfüllung des Geſetzes, welches ſie nur tiefer in die Sünde hineinführt (III, 23. VII, hie und da); durchs Geſetz alſo δικαιοσύνην zu erwerben iſt unmöglich (Gal. II, 16. 21. III, 21.), das Geſetz wirkt nur den Tod. Nun aber, einen andern Weg zu ſelbſt erworbener δικ. konnte er nicht anerkennen, als durch Erfüllung des göttlichen Geſetzes; wollte er alſo nicht die Erlangung der δικ. völlig aufgeben, was er nicht thun konnte, ohne ſich und die Menſchheit der Verzweiflung Preis zu geben, ſo mußte er ſie von Gott erwarten, dies aber konnte er nachdem er Chriſt geworden war, nur noch ſo thun, daß er die Ertheilung der δικ. in engen Zuſammenhang mit dem Werke Chriſti brachte, das ihm ja nun als ein erlöſendes erſchienen war; er mußte annehmen, daß Chriſtus eben darum von Gott in die Welt geſendet worden ſey, um dem Mangel der δικαιοσ. abzuhelfen, und zu ermöglichen daß die Menſchen, welche durch ſich ſelbſt ἄδικοι ſind, durch ſein Verdienſt δίκαιοι würden. Und ſo hat er gelehrt, Chriſtus iſt darum ge-

ſtorben und auferſtanden, damit die ſündige Welt in den Beſitz der δικαιοσ. gelangen möchte, welche ſie ſich ſelbſt weder erworben hatte noch erwerben konnte (IV, 25. V, 18. 19. 2 Kor. V, 21. Die Erörterung, wie der Tod Chriſti dies gewirkt habe, gehört nicht hierher). δίκαιος mußte alſo hinfort bei ihm derjenige heißen, welcher durch die Vermittelung des Todes Chriſti eine δικαιοσύνην erhalten hatte, die ihm ſelbſt gebrach (das Wort kommt in Beziehung auf die Heilslehre außer V, 19. nicht bei ihm vor). Weil aber was Chriſtus gethan, Gottes Werk iſt, ſo mußte er nun auch Gott als denjenigen betrachten, welcher dem Menſchen die δικαιοσ. verliehn. Dieſen Akt Gottes mußte er δικαιοῦν nennen. Und ſo iſts, Gott iſt ὁ δικαιῶν (III, 26. 30. VIII, 30. 33. Gal. III, 8.), und zwar τὸν ἀσεβῆ (IV, 5.), der Menſch δικαιοῦται (III, 24. 28. V, 1. 9. Gal. II, 16.), und zwar τῇ αὐτοῦ χάριτι (III, 24.), ohne alle Mitwirkung des Geſetzes oder menſchlicher Werke (III, 28. Gal. II, 16. al.). Fragen wir nun, was in dieſen Stellen δικαιοῦν bedeute, ſo müſſen wir erſtlich leugnen, daß er darunter ein Gerechtmachen in eig. Bedeutung, eine Begabung mit vollkommener, Gott wohlgefälliger Sittlichkeit verſtehe, denn obwohl er ſelbſt das an keinem Orte mit beſtimmten Worten leugnet, ſo geht doch aus den angef. Stellen ſicher genug hervor, daß er an nichts der Art gedacht haben könne, ſodann aber, geſtützt auf das was er ſonſt über die Wirkungen des Todes Jeſu lehrt, nicht minder auf die klare Stelle IV, 5—8., auf V, 1. VIII, 1., behaupten, daß er das δικαιοῦν in den Erlaß der früheren Sündenſchuld, und die Wiederaufnahme zu Gnaden unerachtet des Mangels an eigenem Verdienſt geſetzt habe. Gott alſo δικαιοῖ τὸν ἀσεβῆ, indem er ihm ſeine Sünden nicht anrechnet (2 Kor. V, 19.), und ihn, obwohl er δίκαιος nicht iſt, doch alles deſſen würdigt, was nur der wirklich Vollkommene von ihm erwarten könnte (In der LXX. bedeutet δικαιοῦν losſprechen Exod. XXIII, 7. Jeſ. V, 23.). Durch dieſen Akt göttlicher Gnade tritt der Menſch in die Stellung zu Gott, in welcher er ſich durch eigenes Verdienſt befinden ſollte, aber nicht befindet, er wird ſchuldlos, und gewinnt nun Anwartſchaft auf alle die Güter, welche Gott dem treuen Befolger ſeines Willens, wenn es einen ſolchen gäbe, verleihen würde. Dieſe ſeine neue Stellung, ſeine geſchenkte Schuldloſigkeit mit all den Früchten welche unmittelbar daraus hervorgehn, iſt nun die δικαιοσύνη, welche durch das Chriſtenthum vermittelt wird. Sie iſt nicht des Menſchen eignes Werk (Phil. III, 9.), auch das Geſetz hat keinen Einfluß auf ihre Erlangung (III, 21. 27. Gal. III, 21.), ſie ſtammt von Gott (Phil. III, 9.), iſt ein Geſchenk (V, 17), das aus der πίστις fließt, und der πίστις verliehen wird, ohne irgend ein Ver-

dienſt ihres Empfängers. Dieſe δικ. nun wird hier und III, 21. 22. X, 3. δ. θεοῦ genannt, und iſt nur noch zu unterſuchen, wie dieſer Genit. zu verſtehen ſey? Als Gen. des Urhebers faſſen ihn Zimmerm., Winzer, Reiche, Meyer, de Wette, Uſteri, Dähne, und wiefern ſie Phil. III, 9. δ. ἐκ θεοῦ heißt, und Gott ὁ δικαιῶν, auch auf gleiche Weiſe ἡ ἐκ πίστεως δ. (IX, 30. X, 6.) mit δικ. πίστεως (IV, 11. 13.) zu wechſeln pflegt, ſcheint dies wie das Natürlichere, ſo das Vorzüglichere. Fritzſche widerſpricht, und zieht (mit Luther, Calvin, A.) die Erklärung vor: integritas quae Deo satisfacit, die vor Gott gilt, Theils weil jene minder paſſe (er ſagt nicht, warum?), Theils weil 2 Kor. V, 21. dieſelbe ganz verſchmähe. Jenes kann ich nicht finden, an der letzten Stelle bedeutet γίνεσθαι δικ. θεοῦ wörtlich: die von Gott verliehene Gerechtigkeit werden, d. h. gerecht werden vermöge einer von Gott verliehenen Gerechtigkeit. Daß P. ſonſt auch δικαιοῦσθαι und δίκαιος παρὰ (ἐνώπιον) τῷ θεῷ ſagt, iſt richtig, beweiſt aber nichts gegen unſre Auslegung, indem es nur ein Urtheil über die Eigenſchaft der von Gott gegebenen δικαιοσ. iſt. Die δικ. kommt ἐκ θεοῦ, und dieſe allein gilt παρὰ τ. θ. Beide Vorſtellungen liegen neben einander, keine hebt die andre auf. — Unter den mancherlei abweichenden Erklärungen des Begriffs ſind aus der neuſten Zeit noch anzuführen die von Paulus (ein ſolches inniges Rechtwollen wie Gott als heiliggeiſtig es ſelbſt hat und von allen Geiſtern will und wollen muß), Glöckler (die Gerechtigkeit, die vor Gott gilt, welche Gott verlangt), Köllner (ein ſolcher Zuſtand des Menſchen, nach welchem er das göttliche Geſetz erfüllt, und ſo das Wohlgefallen Gottes hat); die beiden erſten wollen offenbar eigne Tugend des Menſchen darin finden, und treten alſo mit dem Ganzen des pauliniſchen Lehrbegriffs in unleugbaren Widerſpruch, der Letzte ſcheint nach dieſen Worten eben das zu meinen; lieſt man aber die vorangehende Darſtellung, ſo ſcheint er dies nicht zu können, und ſo geſtehe ich nicht recht zu wiſſen, wie er die Sache faßt.

Ich wende mich zur πίστις. Die Entwickelung dieſes ſo hochwichtigen Begriffes in der pauliniſchen Glaubenslehre hat ihre große Schwierigkeit. Sie liegt vornehmlich darin, daß dieſer Begriff nicht wie der der δικαιοσύνη, ein aus dem Judaismus herüber gekommener, dort bereits entwickelter, ſondern ein dem Chriſtenthume eigenthümlicher iſt, P. ſelbſt aber ſich über das Weſen der von ihm als Grundbedingung des Heils auf menſchlicher Seite geforderten πίστις in ſeinen Briefen nie erklärt, und nicht nur dies, ſondern auch in den Stellen, wo er von ihr ſpricht, wenig und gar keine charakteriſtiſche Merkmale derſelben angiebt. Meine Darſtellung, da ſie nur dem Zwecke

dienen darf, den Ap. Paulus verſtändlich zu machen, wird die Entwickelungen, welche der Begriff bei den übrigen App. gewonnen hatte, ganz bei Seite zu ſetzen haben, doch aber inſofern hiſtoriſch ſeyn müſſen, als ſie die Entſtehung des Begriffes in der Periode der Gründung des Chriſtenthums ins Auge faßt und nachzuweiſen ſucht, in welchem Zuſammenhange die pauliniſche πίστις mit dieſem urſprünglichen Inhalte des Begriffes ſteht*). Die Fragen die ſie ſich zur Beantwortung ſtellen muß, werden dieſe ſeyn: 1) Was mußte in der Periode der erſten Gründung des Chriſtenthums, alſo im Munde Jeſu und ſeiner Apoſtel, ſo wie in dem ihrer Zeitgenoſſen der Glaube ſeyn? 2) Welchen Einfluß mußte das Eigenthümliche ſowohl im Charakter als in der Bekehrung unſers Apoſtels auf ſeine Entwickelung des bereits vorgefundenen Begriffes äußern? 3) Was iſt nach den eigenen Erklärungen des Apoſtels und im Zuſammenhange mit ſeiner Hauptlehre die von ihm geforderte πίστις, und zwar a) nach der Wortbedeutung, b) in Bezug auf ihr Objekt, c) in ihrem Weſen, d) ihrem Entſtehungsgrunde, und e) ihren Aeußerungen und Wirkungen? — Nun, als Chriſtus auftrat um ſein Werk, die Zurückführung der Menſchheit zu Gott, zu fördern, da mußte er wünſchen, daß möglichſt Viele ſich an ihn anſchlöſſen, und in innige Gemeinſchaft mit ihm träten, denn nur hierdurch war es möglich, daß ſein Geiſt ſie durchdrang und ſie allmählig geiſtig mit ihm Eins wurden. Sie ſchloſſen ſich aber auf der Stufe der nationalen ſowohl als geiſtig ſittlichen Bildung wo ſie ſtanden, nicht an ihn an, wenn ſie ihn nicht *als den Meſſias anerkannten*, denn nur dieſem meinten ſie mehr vertrauen zu dürfen als ihren bisherigen geiſtigen Führern, nur von dieſem erwarteten ſie Abhülfe aller ihrer Bedürfniſſe. Dieſes Anerkennen mochte nun immerhin für's Erſte ein bloßes Meinen und Dafürhalten, die damit verbundene Hoffnung ſehr ſinnlich und weltlich ſeyn, die Wirkung hatte es doch immer, daß man ſich ihm näherte, auf ſein Wort hörte, ihm Vertrauen ſchenkte, kurz daß ihm der Weg geöffnet wurde zu ihrem Herzen wie zu ihrem Verſtande; darum mußte er es fordern, ohne Ausnahme von Allen fordern, die in irgend ein Verhältniß zu ihm treten wollten, mußte, wo er es fand, hohen Werth darauf legen, wo es fehlte, über deſſen Mangel klagen, als wodurch die Menſchheit ſich den Weg zum Heil verſperrte. Nennen konnte er dies Anerkennen nur

---

*) Mit Nutzen verglichen können werden: *Uſteri* Lehrbegr. S. 93 ff. *Dähne* Lehrbegr. §. 11. *Neander* Geſchichte der Pflanzung und Leitung der chr. Kirche S. 383. ff. *Dav. Schulz* die chriſtl. Lehre vom Glauben S. 61. ff.

πίστις, den Mangel deſſelben ἀπιστία. Seinem Weſen nach war es zuerſt ein Meinen, höher geſteigert eine Ueberzeugung (freilich nicht im Sinne der Wiſſenſchaft, welche Ueberzeugung nur da anerkennt, wo ſich Erkennen findet), wiefern die Erwartung zu leiſtender Hülfe damit verbunden war, ein Vertrauen. Auch ſeine Umgebungen konnten die Wörter πίστις und πιστεύειν nur in dieſem Sinne faſſen. Und daß es wirklich ſo geweſen, daß πιστεύειν εἰς αὐτὸν nichts anderes bedeutet habe als: ihn als Meſſias anerkennen, geht aus Joh. XI, 47 f. Matth. XXVII, 42. Joh. I, 51. II, 11. 23. IV, 39. 42. 53. VI, 30. VIII, 30 f. X, 42. IX, 36. XI, 45. XII, 11. 42. u. a. St. unzweifelhaft hervor, und die πίστις die er Matth. VIII, 10. rühmt, iſt nichts anderes als das Vertrauen auf ſein Vermögen der Hülfleiſtung. Ob er ſelbſt noch einen höhern Begriff damit verband, wie das Johannesevangelium ohne Zweifel thut, kann für unſern Zweck gleichgültig ſeyn. Im gemeinen Sprachgebrauche war der Inhalt der πίστις in jener Anerkennung abgeſchloſſen. — Nach ſeiner Entfernung blieb den Jüngern dieſe Anerkennung, aber nicht nur ſteigerte ſie ſich in ihnen zur lebendigen Ueberzeugung, ſondern ſie gewann auch mächtig an Umfang und Erhabenheit. Der erhöhte Jeſus war ihnen einziger Quell des Heils, auf den ſie ganz vertrauten, von dem ſie alles hofften, auf den all ihr Denken gerichtet, mit dem ihr geſammtes inneres Leben innig verſchmolzen war. Die ganze neue Stellung und Richtung ihres inneren Menſchen aber wurzelte in der Ueberzeugung, daß Jeſus der von Gott geſandte Retter, in einem neuen Sinne der Meſſias ſey; was war natürlicher als daß ſie den neuen Zuſtand, für den, da er nie zuvor da geweſen war, auch die Sprache keinen Ausdruck hatte, ihr geſammtes Chriſtenthum die πίστις nannten, und daß dieſe Benennung auch im Munde des Volkes ſich verbreitete, um ſo mehr als auch ſie wieder an alle die Forderung ergehen laſſen mußten, ἵνα πιστεύσωσιν εἰς ἰησοῦν, τὸν χριστόν? So war und blieb die πίστις im gemeinen Gebrauche die Ueberzeugung, daß Jeſus der Meſſias wäre, und aus dieſem empfing ſie Paulus ihr Verfolger. — Jetzt ging in dieſem die große Veränderung vor, die wir ſeine Bekehrung zu nennen pflegen. Ihr Weſen, wiefern es uns hier angeht, war ein enſchiedenes Verlaſſen des bisherigen Weges zur δικαιοσύνη, und Ergreifen eines entgegengeſetzten. Der bisherige ging durch die ἔργα, die Erfüllung des Geſetzes, die P. unmöglich in einer bloßen Beobachtung äußerlicher Satzungen geſucht haben kann — den Beweis zu führen iſt hier nicht der Ort —, kurz des Menſchen eignes Thun, daher auch die δικαιοσύνη, wenn er ſie erlangte, ſein eignes Werk und ſein Verdienſt (ſein καύχημα). Dieſen Weg hatte er durch eigne Erfahrung als unzulänglich anerkannt, ja ſich überzeugt,

daß man auf ihm nur zur Verdammniß — zur eignen wie zur göttlichen — hingelange. Daher hatte er ihn aufgegeben und mit der Entſchiedenheit aufgegeben, die ſein Charakter mit ſich brachte (Phil. III, 7. 8.) und kein Satz ſtand ihm feſter als die Negative ὅτι ἐξ ἔργων νόμου οὐ δικαιωθήσεται πᾶσα σάρξ (Gal. II, 16.). Mit gleicher Entſchiedenheit aber hatte er auch die entgegengeſetzte Ueberzeugung aufgenommen, daß Gott dem Menſchen eine andere, wahre und gültige δικαιοσύνην verleihe, ein bloßes Geſchenk ſeiner Gnade, vermittelt durch den verſöhnenden Tod und die Auferſtehung Chriſti, ohne alles eigene Verdienſt des Menſchen, deſſen Hinzutreten die Größe der göttlichen Gnadengabe ſchmälern, ja die Gnade ganz aufheben würde, und wollte fortan allein durch dieſe Gnade gerettet, gerechtfertiget und beſeligt ſeyn. Sein Uebertritt zum Chriſtenthum war nicht ein Uebertritt von einer unſittlichen Willensrichtung zu einer ſittlichen, ſondern von einer unrichtigen zur richtigen, vom Irrthum zur Wahrheit, von einer falſchen Meinung zu einer wohlbegründeten Ueberzeugung. Der Inhalt dieſer Ueberzeugung aber dieſer: Gott macht den Sünder gerecht durch ſeine Gnade, ohne eigenes Verdienſt, vermöge der Verſöhnung der Menſchheit mit ſich ſelbſt, die er im Tode Chriſti vollzogen hat, und verleiht dem Gerechtgewordenen dann alle Heilsgüter, die er dem Gerechten überhaupt verheißen hat. Sollte nun der Begriff der Gnade in ſeiner ganzen Strenge feſtgehalten werden, ſo durfte der Menſch zur Erlangung dieſes Heils gar nichts beitragen, nur anzunehmen hatte er es, nur ſich hinzugeben an die wahre Ordnung Gottes, wenn er ein wahres Glied derſelben werden wollte. Und der Akt dieſer Hingabe, welcher war es anders als die entſchiedene Annahme jener Ueberzeugung, die mit lebendigem Vertrauen auf die Genugſamkeit der göttlichen Abhülfe nothwendig eng verbunden war, kurz das πιστεύειν oder die πίστις? Das war es was der Herr gefordert hatte und jetzt ſeine Boten forderten, das was ihn ſelbſt emporgerichtet hatte in den Tagen der Verzweiflung an ſich ſelbſt und des angſtvollen Suchens nach dem rechten Wege, das was ohne ein ἔργον, ein Verdienſt zu ſeyn — es war ja nur das Ergreifen des Rettungsankers in höchſter Noth —, doch in die innigſte Gemeinſchaft einführte mit Gott ſelbſt und ſeinem Sohne. Darum erſchien ihm die πίστις als Hauptſache im (ſubjektiven) Chriſtenthum, als Bedingung der Rechtfertigung, als Einigungsmittel des Menſchen mit Chriſto und mit Gott, als Quell der Heiligung, als Mittel der Theilnahme an den höchſten Gütern, und ſelbſt das Ganze des chriſtlichen Lebens, das ja immer auf ſie gegründet war, konnte er mit dem Namen der πίστις bezeichnen. Doch

es wird Zeit, uns der beſtimmten Begriffsentwickelung zuzuwenden. Das Verbum πιστεύειν*) erſcheint bei unſerm Ap. zuerſt in ſeiner gewöhnlichen Bedeutung: glauben d. h. etwas von außen her vernommenes als wahr annehmen, ſ. 1 Kor. XI, 18. XIII, 7. 2 Theſſ. II, 11. 12., Jeſu Tod und Auferſtehung 1 Theſſ. IV, 14.; daraus geht als gewiß hervor, daß dieſe Bed. ihm nicht fremd war, als wahrſcheinlich, daß auch in ſolchen Stellen, wo vom chriſtlichen Glauben die Rede iſt, ſie nicht ganz verſchwunden ſey; von der letzten Stelle nur durch das Merkmal des geglaubten Objekts, daß Gott Jeſum auferweckt habe, verſchieden iſt die Stelle Röm. X, 9., was darum wichtig iſt, weil der Ausſpruch ſich in einem Abſchnitte befindet, welcher die chriſtliche πίστις charakteriſiren ſoll. Die σωτηρία wird davon abhängig gemacht, daß man in ſeinem Innerſten (dies iſt καρδία), alſo feſt und wahrhaft glaube, daß Gott Jeſum von den Todten erweckt habe. Hier iſt, um den wahren Sinn zu erfaſſen, erſtlich auf den Nachdruck zu achten der auf dem Subjekte liegt, ſodann aber die Auferweckung Jeſu nicht als bloßes hiſtoriſches Faktum, ſondern in der Bedeutung zu betrachten, welche dies Faktum für den Ap. hat, als Beglaubigung der Würde Jeſu als Sohn Gottes (I, 4.) als integrirender Theil ſeines Erlöſungswerks (1 Theſſ. IV, 14. Röm. XIV, 9.), als Bedingung unſrer δικαίωσις (IV, 25.) und Unterpfand aller unſrer Hoffnungen. Nach dieſer Stelle wäre demnach der chriſtliche Glaube eine wahre und innige Ueberzeugung davon, daß Gott das Werk unſerer Erlöſung durch Chriſti (Tod und) Auferſtehung wirklich vollendet habe, oder daß Chriſti Werk eine göttliche Veranſtaltung zu unſrer Erlöſung ſey (2 Kor. V, 18. 19.). Und daß in πιστεύειν das Merkmal der Feſtigkeit oder Zuverſicht enthalten ſey, durch deſſen Hinzutreten das Glauben zum Ueberzeugtſeyn erhoben wird, lehren die Stellen Röm. VI, 8. XIV, 2. (an der letztern Stelle mit Inf. πιστεύειν ποιεῖν τι, überzeugt ſeyn daß man Etwas thun dürfe). Weiter hat das Verbum auch bei P. die in der Apg. ſo häufige Bedeutung der Annahme der chriſtlichen πίστις oder des Chriſtenthums, gläubig werden (wie βασιλεύειν König werden, ſ. zu 1 Kor. IV, 8.); vergl. XIII, 11. 1 Kor. III 5. (XV, 2. 11.) Eph. I, 13.; am gewöhnlichſten aber die des wirklichen Beſitzes dieſer πίστις, ſ. III, 22. IV, 11. X, 4. 10. 1 Kor. I, 21. Gal. III, 22., wo überall die δικαιοσύνη oder die σωτηρία mit dem πιστ. in Verbindung gebracht wird. Keine dieſer Stellen aber nützt zur Be-

*) Das Verbum war zuerſt zu behandeln, weil in der geſchichtlichen Entwickelung ſelbſt der Verbalbegriff früher in Anwendung kam als der abſtraktere des Subſtantivs.

ſtimmung des Begriffs, wohl aber die nur einmal vorkommenden Bemerkungen, daß dies πιστεύειν ein Werk Gottes ſey (Epheſ. I, 19. vergl. 1 Kor. XII, 3.), und daß in den Glaubenden die Kraft Gottes wirkſam ſey. Denn hieraus erfahren wir, daß die pauliniſche πίστις einmal kein bloßes Verſtandeswerk, ein bloßes Dafürhalten, das der Menſch ſelbſt bewirken kann, ſondern in ſeinen Augen etwas ſchweres, erhabenes, eine Gemüthsſtellung ſei, die nur Gottes Geiſt wirken könne, ſodann aber auch Etwas was mit dem ſittlichen Fortſchreiten des Menſchen in enger Beziehung ſtehe. Nun finden ſich noch die Conſtruktionen: πιστεύειν τινί, und zwar τῷ θεῷ, aus der LXX. Röm. IV, 3. Gal. III, 6., von P. ſelbſt Röm. IV, 17. (wo ſie zum Grunde liegt) Tit. III, 8. 2 Tim. I, 12. wo wohl an Gott zu denken iſt, die uns wenigſtens das lehren können, daß P. die πίστιν als auf Gott gerichtet, als einen Glauben an und Vertrauen auf göttliche Verſicherungen, gedacht haben könne; π. ἐπὶ τινα IV, 5. 24. beide Male Gott im Akkuſ., als ὁ δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ, und als ὁ ἐγείρος ἰησοῦν ἐκ νεκρῶν, wohl nur: ſein Vertrauen auf Jemand ſetzen, und die Stellen uns belehrend daß die π. wirklich auf Gott gerichtet ſey, und darin beſtehe, daß man von der Göttlichkeit der Veranſtaltung zur Erlöſung überzeugt ſey und die δικαιοσύνην ſammt allem Heile mit feſtem Vertrauen erwarte; ἐπί τινι, und zwar Chriſtus, IX, 33. 1 Tim. I, 16., von π. ἐπί τινα wohl nicht verſchieden, das Vertrauen alſo auch auf Chriſtum gerichtet; endlich π. εἲς τινα X, 14. Gal. II, 16. Phil. I, 29., was ebenfalls nur die Vorſtellung eines auf Jemand (Chriſtus) hingerichteten Vertrauens enthalten zu können ſcheint. So hat uns das Verbum — keine Hauptſtelle iſt übergangen worden — die Vorſtellung gegeben, die πίστις müſſe eine (durch Gott gewirkte) feſte Ueberzeugung, von der Göttlichkeit und Genugſamkeit der durch Chriſtum ausgeführten Veranſtaltung zur Erlöſung, und das hierauf gegründete Vertrauen auf Gott und Chriſtum ſeyn, daß die gehofften Heilsgüter uns nicht verloren gehen ſollen. Mit dieſer Vorſtellung wenden wir uns zum Subſtantiv. Hier ſchließen wir zuerſt diejenigen Stellen, wo πίστις nach gewöhnlichem Gebrauche eine ſittliche Eigenſchaft, Treue oder Wahrhaftigkeit, bezeichnet (III, 3. Gal. V, 22. 1 Tim. II, 7. VI, 11. 2 Tim. III, 10.), als in den Kreis dieſer Unterſuchung nicht gehörig aus, nicht minder eine Anzahl anderer, weil ſie entweder nichts charakteriſtiſches enthalten oder verſchiedene Deutung zulaſſen (III, 27. 30. IX, 32. X, 8. XI, 20. XII, 6. 1 Kor. XVI, 13. 2 Kor. VIII, 7. Gal. I, 23. III, 23. 24. 25. VI, 10. Eph. IV, 5. 13. VI, 16. Phil. I, 25. II, 17. Kol. I, 23. II, 7. 1 Theſſ. I, 3. 2 Th. I, 4. 1 Tim. I, 2. 4. 19. IV, 1. 6. V, 8. VI, 12. 21.

2 Tim. I, 5. 13. II, 18. III, 8. Tit. I, 4. 13. Philem. 6.); ferner diejenigen wo π. zwar als das Mittel der Erlangung der δικαιοσύνη bezeichnet wird, aber ohne irgend ein beigefügtes Wort oder charakteriſtiſches Merkmal (III, 28. 30. V, 1 f. IX, 30. X, 6. Gal. III, 8. 24. V, 5. Phil. III, 9.); hierauf, geſtützt auf das was die Betrachtung des Verbi gezeigt hat, und was wir im Subſtantiv wiederzufinden hoffen dürfen, daß nehmlich die π. in ihrem Weſen zwei Hauptbeſtandtheile habe, die Ueberzeugung, deren Objekt die ſchon geſchehene Erlöſung durch Chriſtum, und das Vertrauen, welches um jener willen auch die Darreichung des vollen Heils mit Zuverſicht erwartet, mache ich darauf aufmerkſam, wie eben dieſe Merkmale ſich in der That vorfinden, das eine, wiefern die πίστις bezeichnet wird als π. τοῦ εὐαγγελίου (Phil. I, 27.), hervorgehend aus der ἀκοή (X, 17. Gal. III, 2. 5.). Denn das Evang. iſt die Kunde von der geſchehenen Erlöſung, aus dem Vernehmen derſelben aber kann nur das hervorgehn — zunächſt und unmittelbar —, daß der Hörende ſie glaube, ſich von ihrer Wahrheit überzeuge (Ueberzeugung, in anderer Beziehung, nehmlich vom Erlaubtſeyn einer Handlung, iſt π. wirklich XIV, 23.); nicht minder wird die πιστις, welche durch die Gewißheit der wirklichen Auferſtehung bedingt iſt, wenn nicht durchaus, doch vornehmlich eine Ueberzeugung von der wirklichen Vollendung des Erlöſungswerkes ſeyn (1 Kor. XV, 14. 17.). Das Merkmal des Vertrauens aber tritt vornehmlich IV, 5. hervor, liegt aber auch in der Vergleichung der chriſtlichen π. mit der des Abraham; denn Abraham glaubte zwar dem Worte Gottes, aber weil dies Wort Verheißung von etwas zukünftigem war, ſo war ſein Glaube offenbar Vertrauen auf die Gewißheit künftiger Erfüllung, vgl. IV, 18—22. Iſt alſo unſre π. der des Abr. weſentlich gleich, ſo muß auch ſie ein Vertrauen ſeyn, wie auch der gerade in dieſem Kap. vorkommende Gebrauch des Verbi mit ἐπὶ und Akk. beweiſt. Auch in dem Gegenſatze von π. und εἶδος (2 Kor. V, 7.) kann nur dieſes liegen. Beide Merkmale vereint finden ſich 1 Kor. II, 5., und an andern Stellen. Wir zweifeln daher nicht, daß wir das Weſen der π. in dieſem engeren Sinne erfaßt haben, wenn wir ſie faſſen als Ueberzeugung von der Erlöſung durch Chriſtum, und feſtes Vertrauen auf die Darreichung der durch ihn erworbenen Heilsgüter. Dies Vertrauen iſt auf Gott gerichtet, als den höchſten Urheber der ganzen Anſtalt (1 Theſſ. I, 8. π. πρὸς τὸν θεόν), aber zunächſt ruht es auf Chriſtus und dem was er gethan; ſie heißt daher einmal π. εἰς χριστόν (Kol. II, 5.), öfter πίστις χριστοῦ (III, 22. 26. Gal. II, 16. 20. Eph. III, 12.), wo wir den Genit. von der Form der Conſtr. des Verbi mit dem Dativ herzuleiten haben;

hier kann ſowohl das Merkmal des Glaubens darin liegen wie 2 Theſſ. II, 13., als das des Vertrauens wie Kol. II, 12., alſo eben ſo gut alle beide zugleich. Endlich auch π. ἐν χριστῷ (Gal. III, 26. Eph. I, 15. Kol. I, 4. 1 Tim. III, 13. 2. Tim. III, 15.), daß aber hier das Vertrauen Hauptmerkmal ſey, ſcheint Theils daraus hervorzugehn, daß wir auch πιστεύειν ἔν τινι durch: ſein Vertrauen auf Jemand ſetzen, erklären würden, Theils aus III, 25., wo π. ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι nur das auf ſein αἷμα geſetzte Vertrauen anzeigen kann. — Von dieſer πίστις nun werden die ſchönſten und herrlichſten Wirkungen abgeleitet. Sie iſt es, wie bekannt, die zur δικαιοσύνη führt, und wiefern in dieſer die Anwartſchaft auf alle und jede Heilsgüter liegt, iſt hierin allein ſchon Grund genug enthalten, ſie als den Heilsquell für den Menſchen zu erklären; doch finden ſich auch noch einige beſtimmtere Erklärungen. Sie iſt es, welche dem Menſchen die σωτηρία (Eph. II, 8.), ſie die ihn in den Beſitz des πνεῦμα bringt (Gal. III, 14.), ſie die zu Abrahams Kindern macht (Gal. III, 7.), woraus die Anwartſchaft auf den ihm verheißenen Segen (Gal. III, 9.), auf den Gewinn der ἐπαγγελία fließt (Gal. III, 22.). Da fragen wir billig, wie doch P. ſo große Dinge von ihr erwarten kann? Er erklärt ſich nirgends darüber; doch haben wir Folgendes zu bedenken: Erſtlich, die paul. πίστις ruht auf ſittlichem Grunde. Sie hat den Zweck, die δικ. θεοῦ zu erlangen, ſetzt alſo ein Begehren nach Gottgefälligkeit voraus, ſie geht aus der Ueberzeugung hervor ὅτι οὐ δικαιοῦται ἄνθρωπος ἐξ ἔργων νόμου (Gal. II, 16.), iſt alſo eine Wirkung der Demuth, ſie iſt ein Vertrauen ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ (Röm. IV, 6.), findet alſo nur Statt wo das Herz ſich als Solchen anerkennt; wo ſie alſo eintritt, da iſt eine ſittliche Richtung und Stimmung des Gemüths vorhergegangen, der Sünder will der Sünde entledigt ſeyn. Daher iſt ſie auch nicht Jedermanns Ding (2 Theſſ. III, 2.), vielmehr ein Werk Gottes in dem Menſchen (ſ. oben). Zweitens, ſie iſt ein geiſtiges Einswerden mit Chriſto; durch die π. identificirt ſich der Menſch mit ihm, ſtirbt mit ihm der Sünde ab, und ſteht mit ihm zu neuem Leben wieder auf, zieht Chriſtum und mit ihm einen neuen Menſchen an (vgl. VI, 2—11. VII, 5 f. Gal. II, 19 f. III, 27. al.); durch den Glauben macht Chriſtus Wohnung in ihm (Eph. III, 17.). Seine πίστις iſt daher nichts geringeres als ein Ergreifen des idealen Lebens in der tiefſten Tiefe und mit der ganzen Kraft eines zur Liebe des Guten erwachten Gemüthes, ein ſolches kann aber keine andre Wirkung haben als die er der π. beilegt. Daher iſt aber auch drittens die πίστις einzig wahre Mutter eines ſittlichen Lebens. Zwar von der Erlangung der δικαιοσύνη ſchließt er be-

kanntlich alle ἔργα aus, weil er überzeugt iſt, daß dieſe durchaus ein Werk der Gnade ſeyn müſſe, die Gnade aber aufgehoben würde durch den Zutritt menſchlichen Verdienſtes (IV, 14. 16. Eph. II, 8 f.); aber er denkt nicht nur den Akt des πιστεύειν ſelbſt als eine ὑπακοήν (I, 5. XVI, 26.), ſondern er erkennt auch ein ἔργον τῆς πίστεως (1 Theſſ. I, 3. 2 Theſſ. I, 11.), denkt dieſelbe in Verbindung mit gutem Gewiſſen (1 Tim. I, 19. III, 9.), und mit der ἀγάπη (Eph. VI, 23. 1 Theſſ. I, 3. III, 6. V, 8. 2 Th. I, 3. 1 Tim. I, 14. II, 15. 2 Tim. I, 13. Philem. 5.), und durch dieſelbe thätig (Gal. V, 6. 1 Tim. I, 5.), und ſagt daher mit vollem Rechte von ihr: νόμον ἱστῶμεν διὰ τῆς πίστεως (III, 31.). Daher dürfen wir uns auch nicht wundern daß er, obwohl er das Ganze des Chriſtenthums oder chriſtlichen Weſens oft in die zwei Stücke, die π. und die ἀγάπη (ſ. oben), anderwärts in π. ἀγ. und ἐλπὶς ſetzt (1 Kor. XIII, 13. 1 Theſſ. I, 3.), er doch an andern Stellen daſſelbe mit dem bloßen Namen der πίστις belegt (I, 12. 2 Kor. I, 24. X, 15. XIII, 5. 1 Theſſ. III, 2. 5. 7. 10. al.); denn in ihr ruht doch daſſelbe als in ſeiner Wurzel. Sie iſt die Ueberzeugung des heilsbegierigen Sünders von der ihm zu Theil gewordenen Erlöſung, das Vertrauen des Begnadigten auf die Darreichung des vollen Heils, die Quelle eines neuen Gott gefälligen Lebens. — Nun zur Erklärung unſers Verſes ſelbſt. Wenn es hier von der δικαιοσ. heißt: ἀποκαλύπτεται, ſie wird offenbart, ſo liegt darin der Gedanke, die δικ. oder der Weg zu ihrer Erlangung ſey bis dahin verborgen geweſen (wie ja auch weder Heiden noch Juden Etwas von dieſem Wege geahnt), die Menſchheit habe von der δ. welche Gott giebt, nichts gewußt; im Ev. aber und durchs Ev. ſey den Menſchen die Kunde davon und der Weg dazu mitgetheilt und eröffnet worden. Die auf Jeſ. LVI, 1. geſtützte Meinung von Beza, Chr. Schmidt, Tholuck, Reiche, de Wette, daß das Verbum außer der Kundmachung auch die Ertheilung der neuen Gerechtigkeit bezeichne, iſt, wie Fritzſche gezeigt hat, weder in der angeführten Stelle (קְרוֹבָה יְשׁוּעָתִי לָבוֹא וְצִדְקָתִי לְהִגָּלוֹת, es iſt nahe daran daß meine Errettung komme, und meine Gerechtigkeit offenbar werde) noch im Zuſammenhange der unſrigen begründet; denn das Evang. ertheilt ja nicht dieſe Gerechtigkeit, ſondern zeigt ſie der Menſchheit als ein bisher ungekanntes Gut, und weiſt ſie an ſich durch den Glauben in deſſen Beſitz zu ſetzen. Die Worte ἐκ πίστεως ſcheinen zwar vermöge ihrer Stellung nur mit ἀποκαλύπτεται verbunden werden zu können, aber auf der andern Seite iſt auch gewiß, daß die δικ. nicht durch die πίστις offenbart, ſondern im Ev. offenbart wird daß ſie aus der π. herkommt, und ſo kann man, um Stellung und paul. Lehre zu vereinigen, nur

das als richtig annehmen, was auch von Reiche und Fritzſche anerkannt worden iſt, P. habe im Streben nach Kürze ein Particip, οὖσα, γινομένη oder dgl. weggelaſſen; δικ. θεοῦ ἀποκαλ. ἐκ πίστ. γινομένη aber bedeutet: es wird offenbart daß die Gottesgerechtigkeit aus dem Glauben kommt, und dies iſts eben was hier P. ſagen mußte. Wenn nun unleugbar iſt, daß er durch die Worte ἐκ πίστ. den Weg anzeigen wolle, auf welchem die δικ. gewonnen wird, ſo iſt offenbar daß erſtlich alle diejenigen Erklärungen von ἐκ πίστεως als ungehörig abgewieſen werden müſſen, welche die πίστις das erſte Mal von einem fremden Glauben (dem der Propheten oder Apoſtel oder Anderer) verſtehen wollen, welcher in den der Hörer übergehe (bei den KVV.), nicht minder aber auch die ſehr verbreitete, welche in den (eng verbundenen) Worten ἐκ π. εἰς π. ein Fortſchreiten von unvollkommnerem zu vollkommnerem Glauben angedeutet glaubt (Melanchth., Calvin, Beza, Calov, Cler. Wolf, Böhme, Tholuck, Benecke, Paulus, Schrader), denn auch davon kann hier nicht die Rede ſeyn. Von einer andern, welche darin eine bloße Anzeige findet, daß nur allein die π. die δικ. wirke (Turretin, Bengel, Chr. Schmidt, Koppe), ſagt Fritzſche mit vollem Recht: hunc sensum e verbis nulla machina exsculpas. Die einfachſte und natürlichſte ſcheint mir noch immer die, daß man die πίστις, welche das erſte Mal den Quell der δικ. bezeichnete, das zweite Mal als den Ort denke wo dieſelbe hinfließe, d. h. als die Empfängerin der δικ. betrachte (Reiche), was nun aber immer dahin führen wird, daß hier πίστις ebenſo die πιστεύοντας bezeichnet, wie 1 Kor. XIII, 4—7. die ἀγάπη und 2 Kor. VIII, 12. die προθυμία den welcher ſie beſitzt. So S. Schmidt, Mor., Roſenm., Geißler, Olshauſen, Zimmermann, de Wette u. A. Paulus ſagt dann: im Evang. wird die Gottesgerechtigkeit offenbart als hervorgehend aus dem Glauben und hingelangend zum Glauben, gewirkt durch den Glauben und dem Glauben mitgetheilt. Die Heumann'ſche (von Cramer und Flatt angenommene) Erklärung, nach welcher εἰς die finale Bedeutung habe, die es bekanntlich ſehr oft hat, und der Sinn ſey: damit man glauben ſoll, wird von Fritzſche durch Hinweiſung auf 2 Kor. II, 16. und Röm. VI, 19. und die Eigenthümlichkeit unſers Ap. allenthalben auf den Zweck des Geſagten hinzuweiſen, gerechtfertigt, und liegt wohl auch in Glöcklers und Köllners Bemerkung, daß die Erlangung der δικ. durch die π. immer wieder zur πίστις hinführe; aber Theils iſt mir dieſe Andeutung für dieſen Zweck zu kurz, Theils kann auch Fr. nicht leugnen, daß ſie nur ganz beiläufig erſcheine, indem das folgende Citat es nur mit dem Empfange

der δικ. durch den Glauben zu thun hat, und daß die voranſtehende das Verdienſt der Einfachheit habe. Das Einfachſte aber muß wohl immer für das Beſte gelten.

So fern nun, unbeſangen betrachtet, dem Judenthume die Lehre von der δικαιοσύνη aus dem Glauben lag — ſein ganzes Weſen war ja Geſetzlichkeit —, ſo ſehr lag es doch in der Bildungsart des Ap. und dem auktoritätsbedürftigen Geiſte der Zeit und Nation, daß er darauf bedacht ſeyn mußte eine ſo ganz neue, faſt noch unerhörte Lehre nicht unbegründet zu laſſen durch Ausſprüche der heiligen Schrift alten Bundes, als der einzigen Auktorität auf die er bauen konnte. Fand ſich nun auch von dem Glauben nichts darin, welchen er predigte, ſo wurde doch wenigſtens Vertrauen auf Gott überall ſehr empfohlen und geprieſen, ja eine Stelle fand ſich, die wenigſtens den Worten nach ziemlich das beſagte, was Paulus brauchte, und dies war bei dem damaligen Stande der Schriftforſchung ihm genug, um ſich auf dieſelbe zu berufen. Es iſt die hier citirte Habak. II, 4.; im Hebr. וְצַדִּיק בֶּאֱמוּנָתוֹ יִחְיֶה aber der Gerechte wird durch ſeinen Glauben, oder ſein Vertrauen, leben, erhalten werden, im Gegenſatz gegen den Ungläubigen der dem verkündigten Geſichte nicht traut, und Unheil davon ärntet. Das Pronomen hat P. weggelaſſen, die LXX mit der er im Uebrigen harmonirt, hat ἐκ π. μου. Daß die Worte einen ganz andern Sinn haben, auf einen andern Glauben ſich beziehen als den chriſtlichen, iſt offenbar; ob ſie aber P. bloß als einen ähnlichen und gewiſſermaßen paſſenden Gedanken, oder wirklich als Ausdruck der nehmlichen Wahrheit die er ſelbſt lehrt, angeſehen habe, wird ſich ſchwer entſcheiden laſſen, und die Meinungen darüber ſind getheilt; doch iſt die letztere Annahme bei weitem wahrſcheinlicher. Was die Verbindung der Wörter anlangt, ſo ſind viele ältere und alle neuen Ausleger darüber einig, daß ἐκ πίστεως mit ὁ δίκαιος verbunden, und ζήσεται allein als Prädicat genommen werden müſſe, was zwar weder im Hebr. *) noch in der LXX. möglich, auch für den Sinn des Ap. nicht durchaus nothwendig, doch wahrſcheinlich das Rechte iſt.

Mit V. 18. beginnt die Erörterung des Hauptſatzes von der δικαιοσύνη ἐκ πίστεως, deren Gang, hier vorläufig im Allgemeinen verzeichnet, dieſer iſt, daß er zuerſt von den Heiden, darnach von den Juden zeigt, wie ſie keine eigene δικαιοσύνη haben, im Gegentheil beide ſo ſehr in Sünden verſunken ſind, daß ſie der göttlichen vergebenden Gnade in höchſtem Grade be-

---

*) Dies leugnet Köllner, weil die meiſten hebr. Handſchriften durch die Accente dieſe Verbindung ausdrücken, allein de Wette u. A. haben ihm, wie ich glaube mit vollem Rechte, widerſprochen.

dürfen, deren wirkliche Verleihung durch den Tod Chriſti er ſodann verhandelt. Bei ὀργὴ θεοῦ wird uns die alterthümliche Vorſtellung des Zornes Gottes wenig Beſchwerde machen, ſelbſt die nicht, welche ihn in heiligem Unwillen corrigiren ließe, indem wir bedenken werden, erſtlich daß zwiſchen beiden die Grenze zu treffen ziemlich ſchwer ſeyn möchte, und ſodann daß beide anthropopathiſch ſind, aber auch alle Vorſtellungen von dem was in Gott iſt anthropopathiſch bleiben müſſen, ſobald die Gottes-Vorſtellung ſelbſt perſönlich, d. h. immer menſchenähnlich iſt. Ἀποκαλύπτειν, das Verdeckte aufdecken, enthüllen, und ſein Paſſiv, bezeichnet in den paul. Schriften zweierlei, Kundmachung verborgener Dinge oder Wahrheiten, und zwar im Innern des Gemüthes — akt., und Gott der Enthüllende, 1 Kor. II, 10. (durch das πνεῦμα) Gal. I, 16. Phil. III, 15., paſſ. im vor. V. 1 Kor. XIV, 30. Eph. III, 5. —, und (bloß paſſiv) das Hervortreten von Etwas noch nicht Dageweſenen in die Reihe der Erſcheinungen, VIII, 18, Gal. III, 23. 2 Theſſ. II, 3. 6. 7. Beides liegt auch im Subſtantiv ἀποκάλυψις, die Enthüllung des Verborgenen, welche Gott wirkt durch das πνεῦμα 1 Kor. XIV, 6. 26. Gal. I, 12. Eph. III, 3. (Gal. II, 2 bezieht ſie ſich auf einen zu faſſenden Entſchluß) I, 17. (ſ. z. St.), die thatſächliche Offenbarung, das Eintreten in die Erſcheinung II, 5. VIII, 19. 1 Kor. I, 7. Dies der Gebrauch; von was für einer Enthüllung hier geſprochen werde, wird ſich nachher zeigen. πᾶσα ἀσ. iſt alle mögliche, alle und jede, wie unzählig oft bei P., und weder etwas tieferes darin zu ſuchen, wie Chryſ., Theoph. gethan, noch die von Calvin u. A. beliebte Umſtellung: πᾶσα ἀσ. ἀνθρ. für ἀσ. πάντων ἀνθρ. anzuerkennen. Zwiſchen ἀσέβεια und ἀδικία iſt eigentlich der Unterſchied, daß jene ſich auf Gott, dieſe auf Menſchen bezieht, ein Unterſchied der auch von vielen Auslegern (ſchon von Orig., neuſtens von Köllner, Reiche, Fritzſche) mit verſchiedenen Modificationen feſtgehalten worden iſt, und aus dem Folgenden inſofern nachgewieſen werden kann, als P. zuerſt die Verſündigung der Menſchen an Gott, und dann die daraus hervorgegangene allgemeine Unſittlichkeit beſchreibt. Daß er indeß denſelben wenigſtens nicht ſo ſcharf gefaßt habe, ſcheint daraus hervorzugehn, daß er IV, 5. wo gerade der Begriff ἄδικος des Gegenſatzes wegen erfordert wurde, den des ἀσεβὴς dafür geſetzt, alſo offenbar jenem ſynonym gedacht hat. Die Menſchen, von denen er redet, ſind hier nicht genauer beſtimmt, und könnten an ſich Juden ſowohl als Heiden ſeyn; aber das Folgende zeigt klar genug, daß er nur die Letztern meint *). ἀλήθεια,

*) Unter den neuſten Ausll. iſt nur Benecke entſchieden anderer Meinung.

wie das hebr. אמת ſehr ſchwankenden Begriffes, bald ſubjektiv, Wahrhaftigkeit (III, 7. XV, 8.), Billigkeit und Gerechtigkeit, welche auf Wahrheit ruht (II, 2.), überhaupt Gutes, oder Tugend (1 Kor. XIII, 6. V, 8. Eph. V, 9.), bezeichnend; bald objektiv, Wahrheit, vornehmlich die ſittliche, ſie erſcheine in der Tiefe des Bewußtſeyns, oder von außen her als göttliche Offenbarung (b. Paulus Röm. II, 8. 2 Theſſ. II, 12.). In beiden Bedeutungen, wie die angeführten Stellen zeigen, wird gern ἀδικία entgegengeſetzt. Die letztere muß an unſerer Stelle gelten. κατέχειν, feſthalten, entweder im Beſitz oder zur Verhinderung. κατέχ. τὴν ἀλ. ἐν ἀδικίᾳ kann alſo entweder heißen: Die Wahrheit haben, feſthalten, in, mit, oder bei der Sünde; oder aufhalten, in ihrem Laufe zu hindern ſuchen durch die Sünde. Zwei weſentlich verſchiedene Erklärungen ſind demnach möglich; und beide auch verſucht worden. Wenig Anhänger hat die erſte, Erasmus, der dieſen Sinn findet: die Wahrheit zwar erkannt haben, aber nicht zur Sittlichkeit anwenden, ſondern in Unſittlichkeit verharren; Cramer: in oder bei ihrer Laſterhaftigkeit die Wahrheit haben oder beſitzen können, womit Baur in Flatts Mag. St. 6. S. 154. einſtimmen ſoll, Dähne (Lehrbegr. S. 22.): welche die von ihnen jedesmal erkannte Wahrheit unter Ungerechtigkeit feſthalten, nach dem was folgt, übereinſtimmend mit Erasm. Von den übrigen, welche die Bedeutung feſthalten behaupten, nehmen die Meiſten das κατέχειν von einer Hinderung der erkannten Wahrheit bei ſich ſelbſt, daß ſie nicht Wurzel ſchlagen und Früchte der Sittlichkeit bringen kann, und die ἀδικία als das Mittel, oder genauer die in ihnen verborgene Urſache, welche ſie zu ſolchem Aufhalten treibt, nur Beza, Raphel. Annot. ex Xen. Roſenm., Reiche überſetzen ἐν ἀδ. als Adverb. injuste. Die Erasmiſche Erkl. unterſcheidet ſich im Sinne ihrer Vertheidiger wenig von der andern, wiefern nach beiden die Menſchheit zwar im Beſitze der Wahrheit iſt, aber vermöge der in ihr wohnenden Unſittlichkeit dieſelbe nicht emporkommen und in ſich wirkſam werden läßt; aber jene hat den Fehler, daß κατέχειν ein ſelbſtthätiges Feſthalten, Behaupten des Beſitzes Trotz der ἀδικία bedeuten müßte (gegen den Willen der Erklärer, aber ſprachlich nothwendig), dies aber eher ein Verdienſt als eine Schuld der ſo handelnden ſeyn würde — ἐχόντων würde ſich, wie auch Fritzſche ſagt, eher ſo erklären laſſen —, wogegen die gewöhnliche Erklärung denſelben Sinn auf ſehr natürliche Weiſe giebt. ἀδίκως würde die Art und Weiſe des Aufhaltens bezeichnen, und ganz überflüſſig ſeyn, da es δικαίως gar nicht geſchehen kann. Was für eine ἀληϑ. hier gemeint ſey, nehmlich die, welche der Menſch auch ohne beſondere Offenbarung haben kann, deren Grundzüge in jedem Gemüthe

liegen, und ſich herrlich entwickeln, wenn ſittliche Geſinnung hinzutritt, fruchtlos bleiben im entgegengeſetzten Falle, ja der Unwahrheit weichen müſſen, das lag ſo nahe, daß es wirklich faſt von allen Ausll. gefunden worden iſt; daher es beinahe auffallen muß, wie in neuer Zeit Ammon an die evangeliſche Wahrheit und die Verhinderung ihrer Verbreitung durch Juden und heidniſche Obrigkeiten hat denken können. Der Zuſammenhang leidet dies auf keine Weiſe. Andere Abweichungen mögen unerörtert bleiben. Wir kommen zu der Frage, von was für einer ἀποκάλυψις hier P. rede, mit welcher die über die richtige Verbindung von ἀπ' οὐρανοῦ ſehr nahe verbunden iſt *). Nun kann die Offenbarung entweder eine innere ſeyn oder eine äußere. Iſt ſie eine innere, ſo kann ſie nach dem Sprachgebrauche des Apoſtels nur eine ſolche ſeyn, welche Gott ſelbſt unmittelbar (oder durch ſeinen Geiſt) in Jemand gewirkt hat; ein Kundwerden im eigenen Bewußtſein (Wolf, Tholuck, Reiche), wird, wie auch Fritzſche zeigt, durch dieſes Verbum nie bezeichnet, wozu noch kommt, daß ἀπ' οὐρανοῦ, wie es auch verbunden werde, bei dieſer Anſicht alle Bedeutung verliert. An eine Offenbarung im paulin. Sinne zu denken aber verbietet das, daß Juden und Judenchriſten — alſo auch die Apoſtel — einer ſolchen Offenbarung nicht bedurften, da ſie vom Zürnen Gottes über die Sünden der Heiden längſt überzeugt waren, Heiden aber eine ſolche weder erhalten hatten noch erhalten konnten. Daraus folgt daß wir an eine innere Offenbarung gar nicht denken können. Eine äußere, da eine künftige beim Weltgerichte (Koppe, Semler, Morus, A.) dem Zuſammenhange und Zwecke der Stelle ganz entgegen wäre, eine durch göttliche Strafgerichte, Donner, Blitz und Unglücksfälle aller Art, erfolgende durch nichts angedeutet wird, und ebenſo wenig hierher gehörte, die Offenbarung durchs A. T. aber (Flatt, A.) keine für die Heiden war, wird nur entweder durch das Evangelium oder durch den allgemeinen Zuſtand der Heidenwelt geſchehend angenommen werden können. Eine Offenbarung durchs Evang. (Benecke, Neander, de Wette, mit vielen Vorgängern) hat gegen ſich, erſtlich daß P. nicht ἐν αὐτῷ geſchrieben hat, ſodann daß der ganze Gedankengang des Ap. ihn jetzt des Evangeliums, ja jeder beſtimmten Beziehung auf die Zeit des Evan-

---

*) Da P. ſelbſt ſich gar nicht über die Art der ἀποκ. erklärt, ſo hat Köllner nicht Unrecht mit der Bemerkung, daß genau genommen der Exeget nicht zu antworten brauche; aber nachdem von jeher darüber unterſucht worden iſt, kann auch dieſer ſich einer Unterſuchung nicht entziehn, die doch immer dazu führen muß, den Sinn des Schreibenden wo möglich zu enthüllen.

geliums vor III, 21. nicht mehr gedenken läßt, endlich daß das Evangelium, wie P. es faßte, mit einer Schilderung des göttlichen Zornes über die Heiden gar nichts zu ſchaffen hatte. So bleibt nur übrig an die thatſächliche Offenbarung zu denken, welche in der tiefen Verſunkenheit der Heidenwelt enthalten war, und von ihm ſelbſt V. 26 ff. als göttliches Strafgericht bezeichnet wird (Köllner, Meyer, Fritzſche, A.). Wahr iſt daß das Verbum dann eine weitere Bedeutung erhält als irgend ſonſt bei Paulus und = φανερά ἐστιν geſetzt iſt, wie auch die Anhänger dieſer Erkl. zugeſtehn; aber dieſes Argument allein ſcheint doch dagegen nicht aufkommen zu können, daß alle andere Erkl. zu Viel gegen ſich haben, dieſe aber mit dem Zwecke der Stelle und dem Verfolg des Kap. am meiſten übereinſtimmt. Ich halte ſie daher für die wahrſcheinlichſte. Nun aber fällt aller Grund hinweg, ἀπ' οὐρανοῦ mit etwas anderem als dem Verbo zu verbinden, was immer die natürlichſte Verbindung iſt, folglich werden wir auch die nur aus Noth hervorgegangenen Verknüpfungen mit ὀργὴ θεοῦ (Beza, S. Schmidt, Böhme, Benecke, Paulus, Reiche, Meyer), oder θεοῦ allein (Heumann) fahren laſſen, die Offenbarung vom Himmel aber nur noch darin ſuchen, daß alles was Gott thut, vom Himmel aus von ihm gethan wird, ſeit er nicht mehr, wie im ältern Judenthum, perſönlich herabkommt auf die Erde.

V. 19. Διότι hat bei unſerm Apoſtel einen zweifachen Gebrauch, einen relativen (weil, mit vorhergehendem Hauptſatze) 1 Kor. XV, 9. Phil. II, 26. 1 Theſſ. II, 8., und einen abſoluten (denn) III, 20. VIII, 7. Gal. II, 16. 1 Theſſ. IV, 6.*); einen Vorderſatz fängt es niemals an. Daraus folgt daß die von Lachmann in der Ausg. und Köllner befolgte relative Faſſung grammatiſch unangreifbar ſey. Wohl aber, wie ich meine, logiſch; denn nicht darum zürnt Gott der Heidenwelt, weil er ſich ihr offenbarte, ſondern weil ſie ſeine Offenbarung verachtet und unbenutzt gelaſſen hat. Dagegen die von Glöckler verſuchte Conſtruktion, nach welcher hier ein Vorderſatz anfange, dem V. 24. als Nachſatz entſpreche iſt gegen den Gebrauch des Ap., und bringt eine unnöthige Verwickelung in die Gedankenreihe, iſt alſo zu verwerfen und die abſolute Bedeutung (διότι = γάρ) anzunehmen. Wir haben folglich hier einen cauſſalen oder explicativen Satz. Was iſt nun der Inhalt der folgenden Gedankenreihe? Es wird gezeigt, daß die Heiden zwar Gelegenheit gehabt haben Gott aus ſeinen Werken zu erkennen, aber

*) Wenn 1 Theſſ. II, 18. die Lesart διότι (ABD * FG) aufgenommen wird, noch einen dritten, deßhalb. Rationell behandelt hat den geſammten Gebrauch der Partikel Fritzſche zu unſerer Stelle.

dieſe Erkenntniß verſchmähend, ſich dem Götzendienſte zugewendet haben. Nachdem mit V. 23. dieſe Gedankenreihe völlig beſchloſſen iſt, geht er V. 24. zur Darſtellung der Strafe über, welche Gott um dieſes Frevels willen über ſie verhängt hat. Was alſo thut P. im Folgenden? Er führt den Beweis daß die Heiden τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατεσχήκασιν, woraus denn freilich folgt daß Gott, der aller ἀδικίᾳ zürnt, auch gegen ſie erzürnt ſeyn muß, aber nur mittelbar, nicht unmittelbar aus ſeiner Gedankenreihe. Dies der Grund weßhalb ich meine Anſicht, die nächſten Worte ſchließen ſich unmittelbar nur an die nächſtvorhergegangenen an, obwohl ſie von Köllner, Meyer, Fritzſche ſchlechthin verworfen wird (de Wette ſtimmt ihr bei), noch nicht aufgeben kann. τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ. γνωστὸς hat in der claſſiſchen Sprache unleugbar die Bedeutung: erkennbar, vergl. Plat. Theät. S. 202. B. τὰ μὲν στοιχεῖα ἄλογα καὶ ἄγνωστα εἶναι, αἰσθητὰ δέ, τὰς δὲ συλλαβὰς γνωστός τε καὶ ῥητάς Republ. V. S. 478. A. B. wo τὸ γνωστὸν mehrmals das Objekt des Erkennens, τὸ δοξαστὸν das des Meinens bezeichnet, Xen. Hell. II, 3, 44. εἰ δὲ μὴ ἄλλως γνωστὸν ὅτι ἀληθῆ λέγω, ὧδε ἐπισκέψασθε. Arrian Diss. Epict. II, 20. 4. (von Fritzſche angeführt) γίνωσκε ὅτι οὐδέν ἐστι γνωστὸν ἀλλὰ πάντα ἀτέκμαρτα. Falſch iſt alſo ohne Zweifel die Behauptung Erneſti's (N. Theol. Bibl. B. 10. S. 630.) und Meyers, daß es dieſe Bedeutung gar nicht habe (vergl. Herm. zu Ord. Tyr. 362), und τὸ γν., das bei P. nicht weiter vorkommt, kann ſonach bedeuten: das Erkennbare, wie es von Orig., Calv., Grot., Glöckler, Olsh. Köllner, Schneckenburger (Beiträge Seite 95), u. v. A. verſtanden worden iſt. Dagegen wird eingewandt, 1) daß das Wort in der LXX. und dem N. T. dieſe Bed. nicht habe, auch nicht erweisbar ſey daß es dieſelbe in der ſpäteren Gräcität noch gehabt (Reiche). Aber der Gebrauch der andern Bücher iſt nicht bindend für unſern Ap., und auch das Gegentheil kann nicht erwieſen werden, vielmehr zeugt Arrians obige Stelle für die längere Dauer des in der Sache begründeten Gebrauchs. 2) daß es nicht einmal richtig ſey daß die Heidenwelt das Erkennbare in Gott gekannt habe, denn nicht alles ſey ihr bekannt geweſen (de Wette); worauf zu erwiedern iſt, daß dies vielleicht von unſerm Standpunkte aus richtig ſey, aber hieraus keine Folgerung gelte für die Anſicht des Apoſtels, der vielmehr an dieſer Stelle die Möglichkeit einer umfaſſenden Erkenntniß Gottes behaupten müſſe, und V. 20. wirklich behaupte. 3) daß auch das poſitiv Revelirte zum Erkennbaren gehöre, alſo P. etwas falſches ſagen würde (Meyer); wogegen ich behaupte, daß er dies nie zum γνωστὸν rechnen würde, da er die γνῶσις und die ἀποκάλυψις als zwei einander ausſchlie-

ßende Wege des Bekanntwerdens betrachtet (1 Kor. XIV, 6.). 4) die Hinzufügung dieſes Merkmals ſey überflüſſig und verdunkele den Zuſammenhang (Fritzſche). Das kann ich nicht zugeben, denn P. von ſeinem Standpunkte aus konnte nicht zugeben daß die Heiden die volle Erkenntniß Gottes hätten, welche ſein Volk beſitze, und mußte vorbeugen daß man nicht entgegnete, er lege ihnen mehr bei als ſie wirklich hätten; daher, anſtatt umſtändlich zu ſagen: die Heiden haben zwar nicht die volle Erkenntniß der Juden, aber doch ſoviel als mit der menſchlichen Vernunft erkannt werden kann, iſt ihnen offenbar, drückt er daſſelbe kürzer aus, indem er ſagt: das was auf dieſem Wege von Gott erkannt werden kann, iſt ihnen wohlbekannt. Noch bin ich daher nicht im Stande ſolche Mängel in dieſer Erkl. zu entdecken, daß ich ſie für ſchlechthin verwerflich anſehn müßte. Doch ſind vielleicht die andern, ſtatt derſelben dargebotenen, ſoviel beſſer an ſich ſelbſt, daß ſie dennoch vorgezogen werden müſſen. Da γνωστὸς in LXX. und N. T. immer bekannt bedeutet, ſo wäre die natürlichſte Deutung: das Bekannte von Gott; doch entſchieden bieten dieſelbe nur Vulg., Schrader, Reiche, Meyer; und wenn man unter dem Bek. von Gott nicht das verſtehen will, was erkannt werden kann, ſo erſcheint mir der Gedanke: das Bek. von Gott (das was man von ihm weiß) iſt ihnen offenbar, wenigſtens viel matter als der andere, ſo daß ich ihn nicht vorziehen kann*). Andere (Syr., Chryſ., Theod., de Wette, Fritzſche u. v. A.) nehmen τὸ γνωστὸν für ἡ γνῶσις, aber in ſehr verſchiedenem Sinne, die älteren, ſoviel ſich erkennen läßt, ſubjektiv als Kenntniß, Flatt, de Wette, A. objektiv als das Bekannte, Fritzſche in dem Sinne: τὸ γινώσκειν αὐτοὺς τὸν θεὸν φανερόν ἐστιν, oder wie er ſelbſt ſagt: γινώσκουσι τ. θ. φανερῶς. Zugeſtanden daß τὸ γν. ſo verſtanden werden könne, würde mir doch der Gedanke: die Kenntniß Gottes iſt in ihnen offenbar, nur in der Form ein paſſender erſcheinen, die ihm Fritzſche gegeben hat. Aber auch dieſer, ſo gut er an ſich ſey, ſcheint mir hier nicht ausgeſprochen ſeyn zu können. P. würde dann immer das behaupten, daß es ſich bei den Heiden offenbar zeige daß ſie Erkenntniß Gottes hätten, dies aber zeigte ſich nicht mehr, vielmehr eine völlige Verdunkelung dieſer Erkenntniß durch den Aberglauben dem ſie ſich ergeben hatten, in ihrem Herzen keine Spur mehr von der Erkenntniß Gottes nach P. eignem Urtheil. Dazu kommt daß ich die Be-

*) Eine andre Faſſung von Dähne (Lehrbegr. S. 28.) das was bekanntlich von Gott herrührt, das was man von einem Gott ableiten muß und woraus ſich deſſen Vorhandenſeyn ergiebt; die Erkenntnißmittel Gottes, kann ich nicht als ſprachlich begründet anerkennen.

deutung von τὸ γνωστὸν τοῦ θεοῦ noch keinesweges für erwieſen halten kann. Ich will zugeben daß τὸ χαῖρον = ἡ χαρά, τὸ λυπούμενον = ἡ λύπη ſey (Fr. ſelbſt führt keine Beweisſtelle an, und Schäfer zu Dion. Hal., worauf er ſich beruft, iſt mir nicht zugänglich), aber τὸ δυνατὸν τοῦ θεοῦ (Röm. IX, 22.) bedeutet: das Kräftige Gottes, und inſofern die Macht Gottes, was etwas ganz anders iſt als wenn τὸ γν. τ. θ. = τὸ γινώσκειν τὸν θεὸν ſeyn ſoll. Eine ſolche active Bed. aber iſt mit einer Stelle wie Gen. II, 9., wie man auch über die Ueberſetzung der LXX. urtheilte, gewiß nicht ſo erwieſen, wie es hier erfordert würde, wo τὸ γν. eine von allem ſonſtigen Gebrauche ſo durchaus abweichende Bed. erhalten ſoll. Nach allem folglich was ich erkennen kann, iſt dieſe Erkl. weder nothwendig noch dem Sinne des Ap. in dieſer Stelle angemeſſen noch ſprachlich erwieſen; ich kann ſie daher nicht annehmen, noch weniger der oben gegebenen ſprachlich begründeten, und durch die mir bekannt gewordenen Einwendungen noch nicht widerlegten vorziehn, ſondern behalte dieſe bei. — Das folgende ἐν αὐτοῖς wollte Ch. Schmidt für den bloßen Dativ geſetzt annehmen, wie es allerdings 1 Kor. XIV, 11. geſagt zu ſeyn ſcheint; aber mit Recht iſt längſt dagegen bemerkt worden, daß kein Grund zu dieſer Annahme vorhanden, alſo auch dieſelbe nicht zu verſuchen ſey. Inter eos (Grot. Köllner, A.) könnte es bedeuten, aber zu deutlich weiſt P. ſelbſt V. 20. darauf hin, daß er ein innres Anſchauen oder Bewußtwerden meine, als daß wir nicht mit der größten Mehrzahl der Ausl. die Worte auch hier als eine Andeutung eben davon faſſen, und durch: in ihnen, d. h. in ihrem Gemüthe, erklären ſollten (vergl. 2 Kor. IV, 3. Gal. I, 16.), ὁ θεὸς γὰρ ABD * EGH. al. Griesb., Lachm., Scholz, vergl. 1 Kor. I, 18.

Was für eine Kundmachung es nun ſey, von der er rede, lehrt V. 20., wo die Klammern wieder ſchlechterdings zu tilgen ſind. τὰ ἀόρατα αὐτοῦ, eigentl. das Unſichtbare von Gott; dies ſcheint etwas Sichtbares vorauszuſetzen, aber es iſt nichts weiter als Gegenſatz ſeines „unſichtbaren Weſens," wie's Luther giebt, gegen ſeine ſichtbaren Werke*). νοούμενα καθορᾶται,

*) So alle Ausleger, nur Theod. unter den älteren und Fritzſche urgiren den Plural, um zu erweiſen daß nicht dies — dann wäre τὸ ἀόρατον geſagt —, ſondern Gottes unſichtbares Walten dadurch ausgedrückt werde. Ich glaube, mit Unrecht. Zuerſt urtheile ich daß τὸ ἀόρ. ετ. θεοῦ gar nicht ſein unſichtbares Weſen, ſondern bloß ſeine Unſichtbarkeit (τὸ ἀόρατον εἶναι αὐτὸν) bezeichnen würde, ſodann iſt zwar zuzugeben daß τά τινος eben ſowohl Jemandes Werke oder Handlungen als ſeine Eigenſchaften bezeichnen könne, und nur der Zuſammenhang jedes Mal entſcheide was gemeint ſey; aber dieſer ſcheint hier ganz für die gewöhnliche Erklärung zu ſeyn, da der Apoſt. nicht zeigen will, daß Gottes Werke, ſondern daß τὸ γνωστὸν αὐτοῦ

wird durch den Verſtand, oder durch Denken eingeſehn, gleichſam geſchaut. νοεῖν im N. T. gewöhnlich verſtehn oder begreifen, im gemeinen Sinne (Matth. XV, 17. XVI, 9. 11. Eph. III, 4.), vom höhern Denken oder Anſchauen der Vernunft Hebr. XI, 3. wie an unſerer Stelle. τοῖς ποιήμασι Statt ἐκ τῶν π., aus ſeinen Werken oder Erſchaffungen, Geſchöpfen, Eph. II, 10. αὐτοῦ γάρ ἐσμεν ποίημα, κτισθέντες ἐν X, I. Das in der Zuſammenſtellung τὰ ἄορατα καθορᾶται liegende Oxymoron liegt vor Augen. Die Verbindung der Worte ἀπὸ κτίσεως κόσμου mit dem Verbum behauptet Turretin gegen die ſocinian. Verbindung mit τὰ ἀόρ. ἐκ κτίσ. κ., und zwar mit Recht, auch iſt ſie jetzt allgemein anerkannt. Nur fragt ſich wie ἀπὸ zu faſſen, als Bezeichnung des Quells woraus, oder des Zeitpunkts ſeit welchem dieſe Anſchauung geſchehen. Der Gebrauch erlaub. beides; für jenen vergl. Matth. VII, 16. (doch öfter für die wirtkende oder hindernde Urſache); für dieſen Apg. XV, 7. Röm. XV, 23. Jenes nehmen Calov., Wolf, Heum., Morus; allein da in τοῖς ποιήμ. ſchon angezeigt worden, woher das καθορᾶσθαι gewonnen werde, auch κτίσις hier nur den Akt der Schöpfung bezeichnen kann, welcher der Menſchheit verborgen iſt (Reiche, Fritzſche, A.), ſo iſt es wenig rathſam, eine ſo ſo ſchwach belegte Bedeutung hier der weit paſſendern: von der Schöpfung der Welt an, vorzuziehen, für welche ſich mit Recht alle übrigen Ausl. entſchieden haben, nur daß Grotius ab initio humani generis ſetzt, was κόσμος hier nicht bedeuten kann. — Gottes an ſich ſelbſt unſichtbares Weſen wird ſeit Erſchaffung der Welt aus ſeinen Schöpfungen erkannt. Der allgemeinen Annahme daß die Worte ἥτε = θειότης eine Epexegeſe von τὰ ἀόρ. τ. θεοῦ enthalten, entgegen hat ſich Fritzſche der von Erasm., S. Schmidt, Heumann, angeſchloſſen, daß in denſelben zu jenen andere, höhere Stücke hinzugefügt werden. So mußte er freilich thun, nachdem er jene Worte anders als gewöhnlich erklärt hatte, ſo wie umgekehrt mit der Annahme dieſer Auffaſſung die gewöhnliche Erklärung von jenen fallen würde. Aber ſo wie ich dieſe vertheidigen zu müſſen geglaubt habe, ſo kann ich auch hier von der gemeinen Anſicht nicht abgehn. Ruhte ſie freilich auf der Annahme daß τε nehmlich bedeute, ſo hätte ſie ſchlechten Grund; aber das iſt nicht der Fall, vielmehr ſteht die Epexegeſe wie bei allen Schriftſtellern, aſyndetiſch wie eine Appo-

---

(V. 19.), ja ſogar ὁ θεὸς (V. 21.) durch ſeine Werke den Menſchen bekannt geworden ſey; was aber den Plural anlangt, ſo hat de Wette Recht, indem er darauf hinweiſt, daß τὰ ἀόρ. die unſchaubaren Eigenſchaften Gottes bedeute, d. h. daß das was wir durch den Ausdruck „unſichtbares Weſen" als Eins bezeichnen, vom Apoſt. als eine Mehrheit von Eigenſchaften gedacht worden ſey.

ſition neben den zu erklärenden Worten, und τε verbindet die beiden Eigenſchaften, δύναμις und ϑειότης. Scheint es dazu nicht am rechten Platze, ſo findet ſich doch eine ähnliche Stellung der Part. bei den beſten Schriftſtellern gar nicht ſelten*). Ein Grund gegen dieſe Annahme iſt alſo nicht vorhanden, wohl aber iſt ſie die natürlichſte; darum behalte ich ſie bei. ἀΐδιος ewig, ein im Platon. Timäus häufig gebrauchtes Wort, um ſo bekannter den platoniſirenden Juden im Orient. Richtig bemerkt wird daß die δύναμις, die Macht oder Kraft Gottes, das erſte ſey was ſich dem beſchauenden Menſchen aufdränge, wenn zuerſt in ihm die Vorſtellung von einem Urheber des Vorhandenen erwache. ϑειότης iſt im Begriffe keinesweges einerlei mit ϑεότης, was Col. II, 9. ſteht, wie Koppe will, ſondern dieſes, von ϑεὸς abgeleitet, bezeichnet die Gottheit oder das Gott-ſeyn, d. h. den habitus in welchem Einer Gott iſt; ϑειότης aber von ϑεῖος (nicht von τὸ ϑεῖον, wie Heumann gern erweiſen möchte) die Göttlichkeit, den habitus deſſen der ϑεῖος iſt. Demnach kann letzteres eigentlich gar nicht von Gott geſagt werden**); da es aber dem P. hier nicht auf ſo ängſtliche Begriffsſpaltungen ankommen konnte, ſo mochte er wohl in Ermangelung eines andern Wortes (ϑεότης beſagte nicht was hergehörte), zu Bezeichnung göttlicher Eigenſchaften oder Vollkommenheiten dieſes brauchen. Die Stelle Weish. XVIII, 9. welche hier insgemein angeführt wird, beweiſt für die unſere gar nichts, indem dort in den Worten τὸν τῆς ϑειότητος νόμον das Abſtr. fürs Concr. gebraucht iſt. Jede Beſchränkung der ϑειότης aber auf beſtimmte Eigenſchaften, z. B. Weisheit und Güte (Reiche, Schneckenburger), iſt als weder nothwendig noch durch das Wort angedeutet abzuweiſen. — ἀναπολόγητος, der nichts zu ſeiner Entſchul-

---

*) Hier einige Beiſpiele aus Platon: Republ. 1. S. 48. B. ἅμα αὐτοὶ τε δικασταὶ καὶ ῥήτορες ἐσόμεϑα f. δικ. τε καὶ ῥήτορες. V. S. 452. A μουσικη μὲν ἐκείνοις τε καὶ γυμναστικὴ ἐδόϑη (τε kritiſch nicht ganz ſicher). Apol. S. 18. D. ἀνάγκη ἀτεχνῶς ὥςπερ σκιαμαχεῖν ἀπολογούμενόν τε καὶ ἐλέγχειν μηδενὸς ἀποκρινομένου. Krit. S. 43. B. οὐδ᾽ ἂν αὐτὸς ἤϑελον ἐν τοσαύτητε ἀγρυπνίᾳ καὶ λύπῃ εἶναι, wo Stallbaum noch hinzufügt Phäd. S. 94. D. τά τε κατὰ γυμναστικὴν καὶ τὴν ἰατρικήν. Geſ. VII. S. 796. D. εἴς τε πολιτείαν καὶ ἰδίους οἴκους. Alle dieſe Beiſpiele mit Ausnahme des aus der Apol. haben mit der unſrigen das gemein, das die Part. eher eintritt als ſie eigentlich eintreten ſollte.

*) Dieſe Behauptung haben Meyer und Fritzſche ſonderbar gefunden. Daß ich nicht großes Gewicht darauf lege, zeigt das Folgende, aber ſo lange ϑεῖος denjenigen bezeichnen wird, welcher göttliche d. h. gottähnliche, gotteswürdige Eigenſchaften an ſich hat, kann ſtreng genommen Gott unmöglich ϑεῖος heißen, denn er iſt ϑεός; kann er aber nicht ϑεῖος ſeyn; ja kann er auch nicht ϑειότητα beſitzen, ſondern das Wort nur abuſiv auf ihn übergetragen werden.

digung aufbringen kann, unentſchuldbar. Der früher zwiſchen Lutheranern und Calviniſten darüber, ob der Satz εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. Folge oder Zweckſatz wäre, aus dogmatiſchen Gründen geführte Streit iſt noch nicht völlig geſchlichtet, wiefern zwar die meiſten Ausleger das erſte, aber Meyer doch das zweite annimmt. An ſich kann der Satz das eine wie das andere ſeyn (ſ. z. 2 Kor. VIII, 6.); eben ſo konnte P. beides ſagen, es folge aus dem Geſagten die Unentſchuldbarkeit der Heiden, und Gott habe ihnen, indem er ſich durch ſeine Werke offenbarte, jeden Weg der Entſchuldigung abſchneiden wollen. Ständen daher die Worte mit dem Satze ὁ θεὸς — ἐφανέρωσεν in der Verbindung, welche die ſonſt in den Ausgaben befindlichen Klammern andeuteten, ſo würde ich die finale Faſſung unbedenklich annehmen; da aber dies nicht iſt, und der Satz von dem ſie abhangen, nicht Gott zum Subjekte hat, iſt die conſequutive für die richtige anzuſehn, denn aus dem Geſagten folgt bloß die Unentſchuldbarkeit, iſt nicht der Zweck davon in der Form wie es geſagt iſt.

V. 21. γνόντες — ηὐχαρίστησαν. Das Partic. ſteht in conceſſivem Sinne: obwohl ſie Gott erkannt hatten, nehmlich durch die V. 20. beſchriebene Offenbarung. τὸν θεόν, ſagt er; da haben Viele (Theod., Calv., A.), mehr ihre eigene als des Ap. Vorſtellung ins Auge faſſend, den Sinn finden wollen: ſie hatten erkannt daß ein Gott, eine höhere Urſache des Seyenden ſeyn müſſe; aber freilich nicht bedacht daß dies nur heißen könne γνόντες ὅτι ἔστιν θεός; Fritzſche dagegen, den Artikel beachtend, nimmt an τὸν θεὸν ſtehe für τὸ θεῖον, und erklärt: τί ποτέ ἐστι θεός, τί ὀφείλει ὑπολαμβάνεσθαι θεός (den Begriff, die Idee Gottes), doch auch damit kann ich nicht übereinſtimmen. Wenn P. τὸ θεῖον meinte, warum ſchrieb ers nicht (ein Argument deſſen ſich Fr. oft gegen Andere bedient)? ὁ θεὸς bedeutet ihm immer den Einen, beſtimmten Gott, den er als den allein wahren anerkennt, und von dem er eben erſt geſagt hat, daß er, er ſelbſt, ſich der Menſchheit in ſeinen Werken offenbart habe; da kann er auch hier nur ihn mit dieſem Namen bezeichnen, kann ſeine wahre Meinung nur dieſe ſeyn, die Menſchheit habe einmal Gott erkannt gehabt, ſey aber von dieſer Erkenntniß ſpäter wieder zurückgekommen aus den Urſachen die er ſelbſt kund thut (V. 18.); ja er mußte auf ſeinem Standpunkte dieſe Anſicht haben, da die Geneſis zu ihr hinführte, und ſeine Vorſtellung von dem Gange der Menſchheitsgeſchichte auf dieſer als Grundlage ruhte. δοξάζειν. Jemandem δόξαν d. h. Ehre, Herrlichkeit, verleihen, alſo, je nachdem dies durch Worte oder Werke geſchieht, loben, preiſen, oder herrlich machen. Von dieſer Bedeutung braucht man gar nicht abzugehen; zwar Chr. Schmidt, dem Roſenm. beiſtimmt, will pie colere über-

ſetzen, und führt Matth. V, 16. IX, 8. XV, 31. Luk. II, 20. zum Belege an; aber ein Blick auf dieſe Stellen zeigt, daß ſie nichts der Art beweiſen. Bekanntlich iſt im A. T. keine Aufforderung häufiger als Gott zu loben und zu preiſen; auch im N. T. wird Gottes Ehre als höchſter Zweck des menſchlichen Handelns dargeſtellt; Gott ehren alſo heilige Pflicht, Unterlaſſung derſelben höchſter Frevel, nicht zu entſchuldigen wenn ſie ihn kannten. ὡς θεόν als Gott, wie es ihm als Gott d. h. als Schöpfer und Herrn gebührte. Beza: Deum ut deum glorificare is demum dicitur qui deum colit eo cultu, qui ipsius aeternae potentiae ac divinitati conveniat. Grot. i. e. super omnia. ηὐχαρίστησαν *) nehmlich αὐτῷ; ſie haben ihm nicht gedankt; zwar iſt im Vorherg. der Wohlthaten nicht erwähnt worden, welche ſie zum Dank verpflichten konnten; aber für P. liegt die Vorſtellung derſelben im Begriffe Gottes, d. h. des Urhebers alles Vorhandenen, auch des Lebens und ſeiner Güter, klar enthalten. Dieſem Gedanken: Sie kannten Gott, aber haben ihm die gebührende Ehre nicht erwieſen, ſollte nun ſogleich der Gegenſatz nachfolgen: ſondern ſich von ihm zum Götzendienſt gewandt. Statt deſſen aber folgen hier von V. 22. an noch einige Sätze, welche die innern Urſachen darſtellen, aus welchen dann erſt die äußere That des Götzendienſtes hervorgegangen war, und zugleich das Urtheil des Apoſtels über die Heidenwelt enthalten. Ehe wir dazu übergehn, haben wir die Verbindung mit dem Vorigen zu betrachten. Sie wird durch διότι angezeigt. Da hier an einen Vorderſatz nicht gedacht werden kann, ſo wird die Part. entweder relativ (weil) oder abſolut cauſſal (denn) gefaßt werden müſſen. Der nächſte Anſchließungspunkt iſt nun der letzte Folgeſatz, und mit dieſem haben in der That die meiſten Ausleger verbunden, und das Folgende als Beweis deſſelben angeſehn. Um indeß feſten Fuß zu gewinnen, müſſen wir die Gedanken ſelbſt ein wenig näher anſehn. V. 18. 19. enthalten dieſe: Gott iſt der (heidniſchen) Menſchheit nicht unbekannt, denn er ſelbſt hat ſich ihr durch ſeine Werke kund gemacht, ſo daß ſie keine Entſchuldigung haben. Hier iſt klar daß der ihnen abgeſchnittene Entſchuldigungsgrund nur der der Unbekanntſchaft mit ihm, das zu Entſchuldigende ihre Geſchiedenheit von Gott, ihr heidniſches Weſen überhaupt ſeyn kann. Wiefern nun der Satz: ſie haben keine Entſchuldigung, aus den voran gegangenen Gedanken gefolgert iſt, bedarf er keines Beweiſes mehr; doch kommt es — namentlich bei Paulus — nicht ſelten vor, daß ein ſolcher zu beſſerer Begrün-

*) ηὐχαρ. ACDEH. Clem. Protr. 8. (p. 24. S. 63. P.) Or. Eus. Athan. Cyr. Theoph. Griesb. Lachm. εὐχαρ. Edd.

dung doch noch nachfolgt. Sobald alſo die folgenden Gedanken dazu dienen können, dieſen Gedanken zu erweiſen, ſo werden wir uns nicht weigern können ſie dafür anzunehmen. Was aber kann wohl dazu dienen die Behauptung: A. hat kein Recht ſich mit Unkenntniß zu entſchuldigen, zu erweiſen? Meines Bedünkens nur die Nachweiſung daß dieſe Unkenntniß entweder gar nicht vorhanden oder ſelbſt verſchuldet war. Was aber bietet uns V. 21—23? Dieſes: Obwohl ſie Gott kannten, haben ſie ihm doch die gebührende Ehre und Dankbarkeit nicht erwieſen, ſondern ſind in Thorheit und Abgötterei verſunken. Worin alſo der Beweis der Unentſchuldbarkeit enthalten wäre, daß wird im Conceſſivſatze als erwieſen — wie es auch iſt — vorausgeſetzt, und im Hauptſatze gemeldet daß das Gegentheil von dem geſchehen ſey, was dieſe Kenntniß habe erwarten laſſen. Können wir dies als Beweis der Unentſchuldbarkeit annehmen? Ich kann es nicht. Was bleibt übrig? Daß wir das wahre Verhältniß der vorgetragenen Gedanken höher achten als das Zeichen derſelben. Nun habe ich bei V. 19. zu zeigen geſucht daß P. hier mit nichts anderem umgehe oder umgehn könne, als den Beweis zu führen daß die Heidenwelt τὴν ἀλήθειαν ἐν ἀδικίᾳ κατέχει. Dieſer Beweis beſteht aus zwei Stücken, erſtlich der Nachweiſung daß ſie die Wahrheit hat, und zweitens, daß obwohl ſie dieſelbe hat, ſie ihr doch die gehörige Wirkung nicht geſtattet. Das erſte Stück iſt in V. 19. 20. offenbar vollſtändig dargeboten, daß V. 21—23. das zweite folgen ſolle, dafür ſpricht erſtlich der conceſſive Vorderſatz, und ſodann der Hauptſatz ſelbſt, der ja eben das nachzuweiſende κατέχειν τὴν ἀλ. ἐν ἀδικίᾳ enthält. Was folgt daraus? Daß P. hätte mit ἀλλὰ fortfahren können und — genau genommen — ſollen. Da er nun aber mit διότι fortfährt, ſo bleibt nur übrig, daß wir annehmen, er habe in den letzten Worten mehr gedacht als ausgeſprochen, nehmlich dies: ſo daß ſie keine Entſchuldigung haben, ſondern in der That τὴν ἀλήθ. (ἣν ἔχουσιν) ἐν ἀδικίᾳ κατέχουσιν. Nun konnte er ſo fortfahren: Denn obwohl u. ſ. w. Dies alſo muß die richtige d. h. die in ſeinen Gedanken liegende Verbindung ſeyn.

ἐματαιώθησαν — αὐτῶν. Sie wurden eitel oder thöricht in ihren Gedanken. ματαιοῦσθαι, d. i. μάταιον γίγνεσθαι, eitel, thöricht, ein Narr werden; ſchon Heumann deutet darauf hin, wie die LXX. die Götzen τὰ μάταια nennen, und Ch. Schmidt, Roſenm. Koppe machen auf die hebr. Wörter הבל und הִסְכִּיל aufmerkſam, welche als Urtheil über den Abfall zum Götzendienſt vorkommen, nicht aber eigentlich dieſen bedeuten, und durch ματαιοῦσθαι überſetzt werden, vgl. 2 Kön. XVII, 15. Jerem. II, 5. al. Ein ſolches Urtheil hat

man auch hier zu ſuchen. διαλογισμοὺς nehmen Beza, S. Schmidt, Carpzov A. als ratiocinationes; aber ohne Grund, denn es ſind nur cogitationes, und zwar, wie ſchon von Mehrern bemerkt worden, obwohl der Begriff an ſich weder Lob noch Tadel enthält, im N. T. gewöhnlich tadelswerthe Gedanken; Chr. Schmidt bemerkt, in der LXX. ſtehe es für מְזִמָּה, was auch am häufigſten im übeln Sinne vorkommt, ſ. Geſen. Lex.; vgl. Matth. XV, 19. Mark. VII, 21. Jak. II, 4. wo jedoch πονηροὶ und κακοὶ dabei ſteht; Luk. II, 35. V, 22. Röm. XIV, 1. 1 Kor. III, 20. καὶ ἐσκοτίσθη — καρδία. Licht und Finſterniß waren und ſind Bilder für richtige Einſicht und Unverſtand. Vgl. Eph. IV, 18. —

V. 22. φάσκοντες — ἐμωράνθησαν. Während ſie weiſe zu ſeyn vorgaben, wurden ſie Thoren. Beza vermuthet zuerſt, es ſey hier eine Anſpielung auf Jerem. X, 14., nach LXX. ἐμωράνθη πᾶς ἄνθρωπος ἀπὸ γνώσεως, was möglich, doch keinesweges nothwendig iſt. Offenbar aber findet ſich in dieſen Worten ein nicht durchaus zur Sache gehöriger Seitenblick auf die griechiſche Philoſophie, oder die Weisheit der Heiden, mit der Verachtung von der ſich auch ſonſt in P. Briefen manche Spuren zeigen. So ſehr dieſelbe den Verehrern dieſer Weisheit mißfallen mag, und ſo gern man zugeſtehn kann, Paulus gehe darin zu weit, ſo liegen doch — um dieſen Gegenſtand hier gelegentlich zu berühren — ihre Gründe im Weſen der pauliniſchen Bildung und Anſicht ſo tief gewurzelt, daß er eben hierdurch als völlig gerechtfertigt gelten kann. Zuerſt iſt ſehr die Frage, ob P. diejenigen Leiſtungen der griechiſchen Philoſophie, die uns mit Recht unſere Bewunderung abnöthigen, gekannt haben ſollte; die Philoſophie ſeiner Zeit aber war wahrlich eine ſolche zu fordern wenig geeignet. Die leeren Gezänke der Akademiker und Peripatetiker, die bodenloſen Spekulationen der Alexandriner, die Luſttheorie der Epikureer, konnte ihm, dem praktiſchen und lebendig ſittlichen Manne, fürwahr kein Wohlgefallen abgewinnen. Aber geſetzt auch er hätte das Beſte gekannt, ſo mußte ſchon das ihn gegen die Philoſophie einnehmen, daß auch die reinſte noch mit vielem heidniſchen Weſen verknüpft war, und daß neben der reinſten Philoſophie die tiefſte Unſittlichkeit fortgewuchert hatte, ohne daß die Philoſophen, müßige Zuſchauer abgebend, das Kleinſte zu Verbeſſerung der Menſchheit beigetragen hätten. Und überdies im Weſen der beiderſeitigen Anſicht welche ſchneidenden Contraſte! Die Philoſophie war reine Menſchenweisheit, P. forderte göttliche Offenbarung; die Philoſophie kannte die Sünde und das Bedürfniß der Erlöſung nicht, Paulus ganze Lehre ging aus dem Glauben daran hervor; die Philoſophie gab Vorſchrift, und erklärte den Er-

füllenden für gerecht, P. hielt das Geſetz für ſchädlich, die Erfüllung für unmöglich, Gottes Gnade für den einzigen Weg zum Heil. Er wäre nicht P. geweſen, hätte er Achtung für die griechiſche Philoſophie gehabt. Vgl. Fritzſche z. St.

V. 23. beſchreibt nun endlich den Abfall zum Götzendienſte ſelbſt. ἀλλάσσειν (Hebr. חלף. Jeſ. XXIV, 5.), umändern, verwandeln, vertauſchen. Die erſte Bed. hat das Verbum im N. T. Apg. VI, 14. 1 Kor. XV, 52. die andre in der LXX. für das Verbum הֵמִיר in der ſehr ähnlichen, wahrſcheinlich berückſichtigten Stelle Pſ. CVI, 20. (ἠλλάξαντο τὴν δόξαν αὐτῶν ἐν ὁμοιώματι μόσχου ἔσθοντος χόρτον), und Jerem. II, 11. Dadurch iſt entſchieden, daß es auch hier nicht verwandeln ſondern vertauſchen bedeute, und ἐν dem ב entſpreche, das dafür Empfangene einführend. Sie vertauſchten die Majeſtät oder Herrlichkeit des unvergänglichen Gottes (ἀφθ., eine Bezeichnung die für uns etwas Auffallendes hat, aber nicht nur hier durch den Gegenſatz erklärt, ſondern auch 1 Tim. I, 17. von Gott angewendet iſt) mit dem Bilde ꝛc. ὁμοίωμα, simulacrum, (Plat. Phädr. S. 250. A. Ariſt. Metaph. I, 5.) Hebr. צֶלֶם 1 Sam. VI, 5. תְּמוּנָה Exod. XX, 4. Deut. IV, 12 ff.; bei Paulus Aehnlichkeit (V, 14. VI, 5.), aber auch Abbild, ähnliche Geſtalt (VIII, 3.). ὁμ. εἰκόνος, ein etwas überfüllter Ausdruck, nur die Vorſtellung eines Nachbildes oder ähnlichen Bildes enthaltend. Die Belege deſſen was er hier ſagt, finden ſich im Heidenthume allenthalben.

Auf dieſe Schilderung des menſchlichen Frevels in Verlaſſung des wahren Gottes und Hinwendung zum Götzendienſte läßt nun P. V. 24—32. eine Darſtellung des göttlichen Strafgerichtes folgen, nach welchem die welche ihn verkannt und verworfen, alſo die Heidenwelt, in alle möglichen Laſter und Sünden haben hineingerathen müſſen; nur daß er ſich in V. 25. noch einmal unterbricht, und daher V. 26. zum begonnenen Gegenſtande zurückzukehren genöthigt wird. Der cauſſale Zuſammenhang zwiſchen jenem Frevel und dieſem Schickſale der Menſchheit wird durch die Part. διὸ καὶ angezeigt; über καὶ bemerkt Beza treffend: part. καὶ ostendit, quam firmum sit et justum quod in conclusione ponitur vel negatur; es ſtellt das Nachſtehende als natürliche, unvermeidliche Folge dar, wird aber freilich durch die auslaſſende Auktorität von ABC Arm. Vulg. Or. al. ſo verdächtig, daß ich es in einer Textrecenſion mit Lachm. ausgelaſſen haben würde. Das Verbum παρέδωκεν hat den Auslegern Schwierigkeit gemacht; ſeine urſprüngliche Bedeutung: hingeben, überliefern, wollte ſich mit ihren Anſichten von Gott und göttlicher Gerechtigkeit nicht wohl vertragen; daher ſchon Chryſoſt.: τὸ παρέδ. ἐνταῦθα εἴασέν ἐστιν; und mit ihm

Theod., Theoph., Oecum., und viel ältere und neuere Ausleger, die es ſämmtlich von einer Zulaſſung verſtehn, indem Gott es habe geſchehen laſſen, daß die welche ſeine Offenbarung verſchmäht hatten, nun in die mit dem Verlaſſen Gottes nothwendig verbundenen Sünden gerathen ſeyen. Wie gewöhnlich führte hier Jeden ſein Syſtem, bis man endlich freier zu interpretiren anfing, und Koppe zuerſt auf hebräiſche Anſicht hinwies, nach welcher ein wahres Hingeben angenommen werde, obwohl der mehr philoſophiſch gebildete Verſtand ein bloßes Zulaſſen anerkenne, und ihm ſind mehr oder minder ähnlich Roſenm. und Böhmes Erklärungen. Auch die neuſten Ausleger erkennen an, daß das Verbum an eine bloße Zulaſſung nicht denken laſſe, deren Begriff überhaupt dem Alterthume wenig oder gar nicht angehört. Einen zulaſſenden Gott kennt daſſelbe nicht, ſondern einen handelnden, richtenden, ſtrafenden. So hier P.; die Menſchheit hat an ihm geſündigt, indem ſie ſich von ihm gewendet hat; da wendet er ſich von ihr, und giebt ſie hin in den Dienſt der Sünde, dem ſie durch ihren Abfall verfallen iſt, und beweiſt ſich ſo als gerechten Richter. Mehr ſagt er ſelbſt nicht, mehr kann ſein Ausleger nicht von der Sache wiſſen, die Unterſuchung über Gehalt und Werth dieſer Anſicht iſt nicht ſeine Sache, ſondern des Philoſophen und Dogmatikers. Mit παρέδ. verbindet ſich am leichteſten εἰς ἀκαθαρσίαν: Gott hat ſie hingegeben in die ἀκ. (d. h. jede Unſittlichkeit oder Unlauterkeit, obwohl hier vornehmlich an die der Wolluſt gedacht zu werden ſcheint; vgl. Hoſ. II, 10. [12.] wo es für נַבְלוּת ſteht, Nah. III, 6. wo LXX. das nehmliche geleſen zu haben ſcheint; Röm. VI, 19. Gal. V, 19. Eph. IV, 19. al.) Auch verbinden ſo die meiſten Ausleger Nur iſt zu fragen, wie ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις zu nehmen ſey. Die Meiſten, indem ſie jene Erklärung von εἰς ἀκαθ. feſthalten, nehmen ἐν inſtrumental: durch ihre Begierden; daß folglich Gott ſie nicht unmittelbar der ἀκαθ. hingegeben, ſondern dies durch das Mittel ihrer Begierden vollbracht habe, oder vielmehr in ihrer Auffaſſung des Verbums, geſchehen laſſen daß ſie durch ihre Begierden in die ἀκαθ. hineingerathen ſeyen. So Erasmus, Juſtin., Ch. Schmidt, Cramer, Böhme, Flatt, Glöckler, etwas modificirt auch de Wette. Dagegen Beza hält es für das Hebr. ל, alſo ſtatt εἰς oder des Dativs, und überſetzt cupiditatibus; ihm folgt unter den Neuern entſchieden Tholuck. Dann wird εἰς ἀκαθ. Angabe des Zweckes oder der Folge, zu welcher die Hingabe in die Begierden die Heidenwelt geführt. Dieſe Auffaſſung iſt beſſer als die erſte, denn nicht allein hat die Vorſtellung der Begierden als Mittel etwas Widriges, ſondern ich möchte wohl fragen, ob jemals ἐν in ähnlichem Sinne inſtrumental vorkomme? Gegen die zweite iſt aus

dem Sinne gar nichts einzuwenden; nur daß man ἐν für εἰς geſetzt annehmen ſoll, widerſteht dem Auslegerſinn ſo lange, bis er keinen andern Weg der Auffaſſung mehr ſieht, wozu kommt, daß V. 26. 28. παραδιδόναι εἴς τι geſagt iſt, wodurch ſehr unwahrſcheinlich wird daß P. hier das Verbum anders conſtruirt haben ſollte. Den richtigen Weg ſcheint Wolf durch ſein scil. ὄντας andeuten gewollt zu haben. Man kann die Sache ſo betrachten: Der Zuſtand des ſinnlichen Begehrens, der ſich in jedem Menſchen findet, war bereits in ſtärkerer Anregung, als die Menſchen ſich von Gott zu den Götzen kehrten. In dieſem Zuſtande nun, wo es bei Gott ſtand, entweder ſie herauszureißen, oder ihren Gelüſten Preis zu geben, that Gott das letztere. So behält ἐν ſeine urſprüngliche Bedeutung. So (oder ähnlich) Pareus, Bengel, Reiche, Meyer, Fritzſche. Köllner verwirft dieſe Erklärung, weil ſie zu künſtlich ſey, und zuviel Zwiſchengedanken erfordere. Mir erſcheint ſie einfach, und was die Zwiſchengedanken anlangt, ſo habe ich ſie wenigſtens nicht als ſolche, d. h. als von P. hier in die Rede hineingedacht, bezeichnen, ſondern nur erläutern wollen, was es heißen könne: in ihren Begierden. Seine eigene Erkl., daß ἐν die Art und Weiſe bezeichne, wie oder auf welche ſie Gott der Unreinigkeit hingab, läßt ſich wenigſtens auf ἐν τοῖς διαλογισμοῖς V. 21. nicht ſtützen, denn dort ſind die διαλογισμοὶ gleichſam der Ort wo das ματαιοῦσθαι erfolgt iſt, auch ſind Begierden, in denen Einer wohin geräth, keine Art oder Weiſe, wie dies geſchieht, ſondern entweder ein Zuſtand in dem er ſich befindet oder die Veranlaſſung durch welche es ihm widerfährt. Die nächſten Worte τοῦ ἀτιμάζ. – ἑαυτοῖς kündigen ſich durch ihre im N. T. unaufhörlich wiederkehrende Form von ſelbſt als final oder conſecutiv an, und enthalten die Erklärung der ἀκαθαρσία. ἀτιμάζεσθαι wurde ſonſt von den Meiſten als Medium genommen, und wenn αὐτῶν ſtehen bleiben ſoll, ſo kann es auch nur ſo verſtanden werden. Aber ich zweifle nur, ob ſich irgendwoher ein Med. dieſes Verbi nachweiſen läßt. Fritzſche leugnet dies ganz beſtimmt. Es iſt alſo als Paſſiv zu verſtehn, wie früher Koppe und Böhme, neuerlich Köllner, Reiche, de Wette, Fritzſche gethan haben, der Letzte mit Anführung von Sir. VIII, 4. XI, 6. XXII, 5. Ezech. XXXVI, 3. Apg. V, 41. al.; dann aber — was Köllner nicht zugeben will — durchaus αὐτῶν zu leſen, weil nach griech. Sprachgebrauch das Pron. refl. ſich nur auf das Subjekt deſſelben Satzes worin es ſteht beziehen kann. Der Sinn aber wird final, wie er auch von Reiche, de Wette, Meyer, angenommen wird (Fritzſche ſagt zwar, er mißbillige dies jetzt, wiefern er aber doch überſetzt: tradidit eos impuritati, qua — contaminarentur, drückt er doch

eine Abſicht aus, welche auch, da Gott im V. das handelnde Hauptſubjekt iſt, wohl nur in den Worten liegen kann), während Köllner ihn conſequutiv gefaßt hat. Winer (Gr. S. 270.) macht den Genit. von ἀκαθαρσίαν abhängig, was an ſich zwar möglich, aber wegen des häufigen Gebrauchs des Genit. vom Infin., wo eine ſolche Verbindung nicht angenommen werden kann, doch wohl zu verwerfen iſt. P. ſagt alſo: Gott übergab die Menſchen der Unlauterkeit, damit (ſowie ſie Gott ἠτίμασαν V. 21., ſo zur Strafe) ihre Körper geſchändet würden, ἐν ἑαυτοῖς, entweder an ihnen ſelbſt (Reiche, Köllner, Meyer), oder was beſſer ſcheint ſ. v. a. ἐν ἀλλήλοις, unter einander (de Wette, Fritzſche).

Hier konnte, und ſollte eigentlich, der Apoſt. ſogleich damit fortfahren dieſe Schändung zu erklären, wie er nachmals V. 26. thut. Statt deſſen aber giebt er zuvor eine nochmalige Darſtellung ihrer Schuld, wie es ſcheint aus keinem andern Grunde, als durch Darſtellung der Uebereinſtimmung zwiſchen Schuld und Strafe die Gerechtigkeit der letztern in ein helleres Licht zu ſtellen; doch freilich wird der Lauf der Rede dadurch unterbrochen. Die Form iſt relativ, der Sinn cauſſal: dafür daß ſie ꝛc. μεταλλάσσειν wird hier zu nehmen ſeyn wie ἀλλάσσειν V. 23., alſo vertauſchen. ἀλήθεια θεοῦ und ſein Gegenſatz ψεῦδος laſſen ſich verſchieden faſſen; nehmen wir ἀλήθεια als Wahrheit, richtige Erkenntniß, ſubjectiv oder objectiv gedacht, ſo iſt ψεῦδος unrichtige Vorſtellung, Irrthum, auch wohl wiefern das Irren verſchuldet iſt, abſichtlich Lüge genannt. Der Genit. θεοῦ kann dann entweder den Urheber angeben, von Gott ſelbſt mitgetheilte Wahrheit, wie Wolf, Köllner, es aufgefaßt haben, oder mit S. Schmidt, Cramer, Glöckler, Reiche, A. das Objekt des Erkennens, die wahre Erkenntniß oder Lehre von Gott. Gegen den Satz, die Menſchheit habe die ihr von Gott mitgetheilte Wahrheit oder richtige Einſicht mit Lüge d. h. eitlen, ſelbſt erdichteten Vorſtellungen vertauſcht, läßt ſich auch nichts einwenden. Ἀλήθ. τοῦ θεοῦ könnte aber auch ſoviel ſeyn als: das wahre Weſen Gottes, oder der wahre Gott, wie es von Melanchth., Heumann, Carpzov, Semler, Böhme, Roſenm., Koppe, Flatt, de Wette, Meyer, Fritzſche, genommen worden, und dann ſind ψεῦδος die Götzen, wiefern dieſelben falſche, nichtige, ſelbſterdichtete Weſen ſind. Für dieſe Anſicht ſpricht, wenn man nicht etwa einen Rückblick auf V. 18. annehmen will, der Zuſammenhang, in dem es mehr als auf alles andre darauf ankommt, die Verwerfung Gottes und Hinwendung zu den falſchen Götzen als die Hauptſchuld der Menſchheit darzuſtellen, und nicht minder der Gebrauch der Hebräer, bei welchen die Götzen ſelbſt שֶׁקֶר,

Lüge genannt werden, wie Grotius, Heumann u. A. aus Jerem. XIII, 25. XVI, 19. und a. St. dargethan haben. Demnach ſcheint dieſe Auffaſſung den Vorzug zu verdienen *), während die wahre und erdichtete Beſchaffenheit Gottes, welche Tholuck in dieſen Worten findet, wenig Empfehlung zu haben ſcheint. Bedeuten aber auch am Ende die Worte dieſes oder jenes, der Sinn bleibt immer dieſer: für ihre ſelbſtverſchuldete Verkennung Gottes ſey die Menſchheit durch ihr Verſinken in die Sünde beſtraft worden. σεβάζεσθαι, was ſonſt σέβεσθαι; ſein Akkuſ. wegen des folgenden Verbi λατρεύειν, das den Dativ forderte, weggefallen. Da das erſte Verbum die innere, das andre die äußere Verehrung durch Opfer und dergl. bezeichnet, ſo iſt das Natürlichſte mit Fritzſche, A. anzunehmen, daß P. auch dieſe beiden möglichen Arten derſelben durch ihre Verbindung anzeigen wolle. κτίσις, eig. die Schöpfung, wie oben V. 20. Marc. XIII, 19.; gewöhnlicher das Geſchöpf, wie VIII, 39. 2 Kor. V, 17. Gal. VI, 15. al. Die Gegenſetzung des Geſchöpfes das ſie geehrt, und des Schöpfers dem ſie die gebührende Ehre entzogen, dien zu ſtärkerer Hervorhebung ihres Frevels. παρὰ läßt ſich verſchieden erklären; von den Bedeutungen welche die Präp. mit dem Akkuſ. hat, können hier in Betracht kommen 1) die der Bewegung neben etwas vorbei, des Vorbeigehns, die auch in den Compoſitis mit παρὰ hervortritt. Dann müßte παρὰ τὸν κτίσαντα bedeuten: mit Uebergehung des Schöpfers, oder auch anſtatt des Sch. So haben es im Alterthum Hilarius, in neuerer Zeit Beza, Juſtin., Pareus, Chr. Schmidt, Semler, Böhme, Scholz, Paulus, Benecke, Olshauſen, Reiche, Meyer, gedeutet **); aber ich bin wenig geneigt zu glauben, daß dieſe Deutung ſprachlich gerechtfertigt werden könne, wenigſtens 1 Kor. III, 11. Gal. I, 8., was Heumann dafür anführt, möchte dies nicht beweiſen. 2) die der Nichtübereinſtimmung oder des Widerſpruchs, wie V. 26. Apg. XVIII, 13., aus welchen Stellen nebſt den eben angeführ-

---

*) Köllners Einwand, ἡ ἀλ. τ. ϑ. bedeute weder im Griech. noch durch Hebraismus: der wahre Gott, iſt freilich richtig, wenn von rein grammatiſcher Wortbedeutung die Rede iſt, denn da bedeutet es immer nur die Wahrheit Gottes; aber das hindert nicht dieſe Wahrheit als die reale Wahrheit, d. h. das wahre Weſen Gottes in unſrer Sprache, anzunehmen, und dies nur iſt die Meinung. — Uſteri (Lehrb. S. 17.) hat ſeine Erklärung vom urſprünglichen und entſtellten Bewußtſeyn Gottes in der Anmerk. zu Gunſten der unſrigen ziemlich zurückgenommen.

**) Nicht Grotius, wie Tholuck behauptet, deſſen Worte sed παρὰ cum accus. in comparatione positum id quod excedit significare solet, und Citate v. Exod. XXXVI, 5. Pſ. XXV, 8. Luc. XIII, 2. 4. Hebr. III, 3. zur Genüge zeigen welche Erklärung er annimmt.

ten Koppe ſein contra, cum detrimento alterius, herleitet, mit Einſtimmung Flatts, ohne zu bedenken daß ein großer Unterſchied iſt zwiſchen Widerſpruch und ſchädlicher Feindſeligkeit, daher auch letztere Bed. von der Präp. kaum nachgewieſen werden möchte *). 3) die des Hinzutretens zu oder neben etwas ſchon vorhandenes; außer, neben, praeter. Dieſe nimmt Calov an, ſich mit Recht auf Gal. I, 8. 1 Kor. III, 11. berufend, aber nur vergeſſend daß Paulus ein ſolches bloßes Mitverehren der Götter neben dem wahren Gott, ein bloßes Hinzutreten des Götzendienſtes zum wahren Cultus, kaum habe meinen können. 4) die der aus Vergleichung ſich ergebenden Verſchiedenheit: mehr als, wie an den von Grotius angeführten Stellen; ſie haben das Geſchöpf höher geehrt als den Schöpfer. So Erasmus, Grot., Ch. Schmidt, Roſenm., Ammon, Tholuck. Dem ſcheint Eins entgegen zu ſtehn, daß nehmlich doch die Heiden den wahren Gott gar nicht, ſondern bloß die Götzen verehrt haben, alſo eine ſolche Vergleichung gar nicht Statt finden könne. Dies würde wahr ſeyn, wenn P. in dieſem Satze vom Heidenthum in ſeiner Vollendung ſpräche, und nicht vielmehr von ſeiner Entſtehung, die eben darin beſtanden hatte, daß die Menſchen den Naturkräften die ſie ſahen, mehr zutrauten als Gotte den ſie nicht ſahen, und darum jene ehrten, dieſen zu ehren aufhörten, wie wenigſtens die Geneſis die Sache darſtellt und auch aus der bisherigen Darſtellung ſich als pauliniſche Anſicht ergiebt **). Bedenkt man dies, ſo ſteht nichts mehr entgegen, und dieſe Worte

---

*) Auch Fritzſche der dieſer Erkl. beitritt, hat ſie nicht nachgewieſen, daher ich nicht einſtimmen kann.

**) Man hat hiergegen eingewendet, daß der Götzendienſt doch da ſchon vollendet ſey, wo die Götzen anſtatt Gottes verehrt werden und Gott Strafe verhänge (Reiche, Kölln., Fritzſche), und daß der Satz um die nachfolgende Doxologie hervorzurufen Etwas enthalten müſſe, was den Unwillen des Ap. anrege. Eins ſo wahr als das Andere, aber auch das zu bedenken, daß der Ap. in dieſem Satze von dem ſpricht was der Strafe voran gegangen war, nehmlich von dem auch durch den Aoriſt angedeuteten, früher einmal geſchehenen Uebergange zum Götzendienſt, dem μεταλλάσσειν ſelbſt, ſo daß wir überſetzen dürfen: ſie hatten dies gethan; desgleichen daß es den Unwillen des Ap. eben ſo ſehr anregen mußte, wenn er ſagte: ſie hatten das Geſchöpf höher geehrt als den Schöpfer, wie der Gedanke: ſie hatten das Geſchöpf geehrt und den Schöpfer dadurch gekränkt, denn das Höherehren iſt ja die Kränkung die ſie ihm zugefügt hatten. Ja ſelbſt vom vollendeten Polytheismus wird er bei ſeiner Ueberzeugung, daß die Menſchheit durch die Werke Gottes eine fortwährende Offenbarung ſeiner Macht und Gottheit erhalten habe und erhalte, immer noch ſagen können, ſie ehre das Geſchöpf höher als den Schöpfer. Nun iſt meine Erkl. philologiſch ſicher, die andere keinesweges; wie iſts da anders möglich, als daß ich bei jener immer noch verharre?

haben ihr vollſtändiges Licht *). In der angehängten Doxologie ὅς — ἀμήν haben die Worte keine Schwierigkeit; εὐλογητὸς iſt das hebr. בָּרוּךְ, und εὐλογεῖν hat die Bedd. dieſes Verbi, ſegnen und preiſen, was es hier bedeutet, das Adj. aber nicht die Bedeutung: geprieſen (Reiche, Meyer), ſondern: preiswürdig (Fritzſche); ἀμήν wird gewöhnlich am Schluſſe der Doxologieen geſetzt. Warum er ſie hinzuſetze, iſt zu fragen. Reiche, Meyer, halten ſie für bloßen Erguß der Pietät ohne alle Abſichtlichkeit, wohl mit Unrecht; Chryſ. meint, um jede Vorſtellung abzuhalten, als habe Gott bei dieſer Verlaſſung Schaden erlitten, und räche eignen Verluſt, und eben ſo Grotius; dagegen Andre urtheilen es geſchehe dies nach der Sitte der Orientalen, Juden ſowohl als Muhamedaner, ſobald ſie etwas die Gottheit ſchändendes referirt, eine Doxologie nachfolgen zu laſſen, um jeden Schein als wollen auch ſie an dieſem Gedanken Antheil nehmen, von ſich abzuwenden. So Ch. Schmidt, Böhme, Roſenm., Koppe, Tholuck, paſſender als Jene; das Richtigſte iſt wohl, den Relativſatz adverſativ zu faſſen: der doch in Ewigkeit zu preiſen iſt, wodurch er Ausdruck des Unwillens über den entgegengeſetzten Frevel wird. Aehnlich Fritzſche.

V. 26. 27. Mit den erſten Worten kehrt der Ap. zur angefangenen Rede zurück, doch ſo daß dieſelben ſich an V. 25. unmittelbar anſchließen. πάθη ἀτιμίας ſind hier von der ἀκαθαρσία V. 24. nicht unterſchieden, und werden im Folgenden hinlänglich erklärt. Es ſind aber πάθη Lüſte oder Leidenſchaften, wie im Claſſ., ſo im N. T., vgl. Kol. III, 5. 1 Theſſ. IV, 5.; ἀτιμία, mit ſeinen Gegenſätzen τιμή IX, 21. 2 Tim. II, 20., und δόξα 1 Kor. XI, 14 f. XV, 43. 2 Kor. VI, 8., bedeutet Unehre, Schande, Schmach; πάθη ἀτ. (Genit. der hervorgebrachten Wirkung) laſſen ſich nicht beſſer überſetzen als ſchändliche d. h. ſchändende Lüſte, wie manche Genitive bei Subſt. als Adj. zu überſetzen ſind, obwohl die Beiſpiele wie natürlich ſich unter einander wenig gleichen. Daß er im Folgenden nicht γυναῖκες und ἄνδρες, ſondern θήλειαι und ἄῤῥενες geſetzt, hat wie es ſcheint ſeinen Grund darin, daß es hier nicht auf die Namen der Geſchlechter, ſondern auf die Geſchlechtsbezeichnungen ſelbſt ankam. Von was er rede iſt klar, nehmlich von der unnatürlichen Wolluſt beider Geſchlechter, die bekanntlich bei Griechen und Römern unglaublich im Schwange ging, wie aus ihren eignen Schriftſtellern erſehen,

*) Eine vermittelnde Erklärung iſt die von Glöckler und Köllner, daß παρά zwar den Vorzug bedeute (prae), aber der Zuſammenhang doch den Sinn der gänzlichen Verlaſſung darbiete.

und von den Auslegern mit reichen Citaten nachgewieſen wird. μεταλλάσσειν iſt hier verwandeln *); ἐκκαίεσθαι ſich entzünden, entbrennen (Plat. Rep. VIII, S. 556. A.), ein bekanntes Bild vom ſinnlichen Liebestrieb. ὄρεξις Trieb, Begierde. Das Participial-Glied ἄρσενες — κατεργαζόμενοι beſchreibt die Sache noch genauer; man überſetzt am beſten: ſo daß ſie ꝛc. ἀσχημοσύνη alles Unanſtändige, Laſter. Den Artikel erklärt Fritzſche: turpe facinus cui assueti erant (das waren ſie aber noch nicht, als ſie entbrannten in ihrer Begierde) s. quod nostis, ein allerdings ſehr gewöhnlicher Gebrauch des Artikels, der mir aber hier zur erſten Erwähnung der Sache nicht recht zu paſſen ſcheint. Vielleicht ließe er ſich ſo erklären: κατεργ. ἀσχημ. hieße ganz unbeſtimmt: etwas Schmähliches vollbringen, hier aber war die beſtimmte, aus der eben genannten ὄρεξις hervorgehende ἀσχ. zu bezeichnen, und dazu ſollte der Artikel dienen. Wenn er nun hinzufügt, ſie hätten den gebührenden Lohn (ἀντιμισθία 2 Kor. VI, 13. Clem. Rom. Cor. II, 1.) ihrer Verirrung empfangen (ἀπολαμβάνειν dem ἀποδιδόναι gegenüber ſtehend, empfangen, was man verdient hat, Luk. XXIII, 41. Kol. III, 24.), ſo bedeutet πλάνη nichts als Verirrung, bezeichnet aber im Zuſammenhange ohne Zweifel ihren Abfall von Gott zum Götzendienſt. Welcher aber der Lohn ſey den er meine, fragt ſich weiter. Zweierlei iſt möglich; entweder dieſe Sünden ſelbſt werden als der Lohn des Abfalls angegeben, oder dieſer Lohn von P. hier nicht ausgeſprochen. Die erſte Anſicht iſt die gewöhnlichſte, ſchon bei Chryſ., Pelag., Theodoret vorkommend, zu der ſich Erasm., Calv., Bald., Par., S. Schmidt, Semler, Morus, Böhme, Koppe, Tholuck, Paulus, Reiche, Meyer, de Wette, Fritzſche, bekennen; ſie hat die Participialconſtruktion für ſich, und im Syſtem des Apoſtels findet ſich nichts ihr widerſprechendes, iſt alſo wohl gewiß die richtige. Die andere, nach welcher man die Folgen dieſes Wolluſtdienſtes, körperliche und geiſtige Zerrüttung, dabei zu denken haben würde, findet ſich bei Ch. Schmidt, Ammon, Flatt, hat aber gar nichts für ſich. Nur Heumann findet dieſen Lohn in dem, was V. 28. ff. vorgetragen wird, wofür weder Satzverbindung noch Sachverhältniß ſpricht.

Der Zuſammenhang von V. 28. mit dem Vorhergehenden iſt rein anknüpfend; der Apoſtel fährt in ſeiner Darſtellung der göttlichen Strafen fort, und zwar ſo daß er die geſammte Laſterhaftigkeit der Heidenwelt von der Verlaſſung Gottes abhän-

---

*) ὁμοίως δὲ καὶ AD*G. Syr. phil. Vulg. It. (Or. lat.) Patr. gr. Lachm. Fritzsche, Vgl. Fr. Commentar, ſo wie auch über die dem bibl. Dialekt wahrſcheinlich einzig angehörige Form ἄρσην für ἄῤῥην.

gig macht. καὶ iſt alſo bloß copulativ, καθώς, eigentlich comparativ, aber vermöge der im menſchlichen Gemüthe liegenden Forderung, daß Urſache und Wirkung einander gleichen ſollen, auch bisweilen cauſſal, wie ähnliche Part. in andern Sprachen, vgl. Eph. IV, 4. Phil. I, 7. al. δοκιμάζειν, eig. prüfen, auch im N. T.; ſodann das Geprüfte für gültig oder tauglich erklären; mit einem Inf. verbunden wie an unſrer Stelle, entſpricht es ziemlich dem ἀξιοῦν und bedeutet: für zweckdienlich oder der Mühe werth halten, z. B. Plut. Theſ. 12. Ἐλθὼν ὁ Θησεὺς ἐπὶ τὸ ἄριστον οὐκ ἐδοκίμαζε φράζειν αὐτὸν ὅστις εἴη πρότερος. ἐπίγνωσις iſt von γνῶσις ſo wenig unterſchieden als ἐπιγινώσκειν von γινώσκειν, ſondern nur vermöge der Vorliebe der helleniſtiſchen Sprache für Compoſita gebraucht. ἔχειν wird jetzt durchgängig in der Bedeutung des Feſthaltens gefaßt, und alſo der ganze Vorderſatz ſo verſtanden: *Sie hatten es nicht der Mühe werth geachtet Gott in Erkenntniß feſtzuhalten*, d. h. die Erkenntniß von Gott die ſie hatten zu behaupten. Deßhalb nun gab Gott ſie hin (ſ. V. 24.) εἰς ἀδόκιμον νοῦν. Νοῦς deſſen Gebrauch bei P. ziemlich ſchwankend iſt, hat bisweilen die Bedeutung des ganzen Gemüthszuſtandes oder auch der Geſinnung, z. B. XII, 2. 1 Kor. I, 10. Eph. IV, 17., welche auch hier Statt findet; ἀδόκιμον iſt dasjenige was die Probe nicht beſteht, in der Prüfung verworfen wird (2 Tim. III, 8.), daher verwerflich, untauglich (1 Kor. IX, 27. 2 Kor. XIII, 5. 6. 7. Hebr. VI, 8.). Dieſe Bedeutung ſteht ſo feſt, die aktive: unvermögend zur Prüfung, die *Beza* u. A., neuerlich *Glöckler* einführen wollten *), iſt ſo unerweisbar, und die Paronomaſie von δοκιμάζειν und ἀδόκ. ſo augenſcheinlich, daß auch wenn der Sinn bei dieſer Erklärung wirklich etwas matt wäre, wie behauptet worden iſt, man dennoch von derſelben nicht weichen dürfte. Es iſt *verwerfliche Geſinnung*. Der Inf. ποιεῖν iſt wie oft conſequutiv. τὰ μὴ καθήκοντα, was nicht erlaubt iſt (Apg. XXII, 22. οὐ γὰρ καθῆκεν αὐτὸν ζῆν), nefas.

Hierauf folgt V. 29—31. ein langes Regiſter der verſchiedenen Laſter in welche die Menſchheit verſunken ſey, ganz in pauliniſcher Weiſe abgefaßt; eine Menge von Namen, alle an das zu ergänzende Subj. des Inf. ποιεῖν conſtruirt, ohne rechte Ordnung, zum Theil nur des ähnlichen Lautes wegen zuſammengeſtellt, doch ſo daß man gewiſſe Reihen unterſcheiden kann, in denen ſich Aehnlichkeiten, innere wie äußere, finden. Πεπληρωμένους, ſie welche angefüllt ſind mit ꝛc. Nach ἀδικίᾳ folgt

*) Etwas anders *Bengel*: mens quae probat minime probanda. Beides verbinden wollte *Benecke*.

in den meiſten Ausgaben πορνεία, πονηρία, πλεονεξία; aber mit Recht, obwohl Ammon dies nicht zugeben will, bemerkte ſchon Koppe daß die πορνεία verdächtig ſeyn müßte, auch wenn gar keine Auktorität gegen ſie wäre; ſie gehört gar nicht in den Zuſammenhang der Reihe, welcher keine Geſchlechtsſünden — die bisher verhandelt worden — mehr enthält, und müßte um der einzigen Paronomaſie willen hingeſtellt ſeyn. Nun aber ſind ſehr bedeutende Auktoritäten dagegen; Mosq. g. hat keins von beiden Wörtern, πορν. fehlt in ABC., vielen Min., Copt. Aeth. patr. gr. Aug., ſteht in den lat. Hdſchr. nach πονηρία, in D*EG. al. allein, ſo daß man vermuthen darf, es habe urſprünglich nur Ein Wort geſtanden, und ſey das zweite erſt ſpäter zugeſetzt. Iſt aber dies, ſo kann die Wahl nicht ſchwer ſeyn, und muß ſich ſogleich für πονηρία entſcheiden; denn daß hier mehrere ſinnverwandte, faſt ſynonyme Wörter, ἀδ., πον., πλ., κακ. zuſammengeſtellt ſind, entſcheidet nichts dagegen, da P. in ſolchen Aufzählungen öfter ſo zuſammenſtellt, wohl aber war nichts natürlicher als daß die Abſchreiber, denen in dem langen Sündenregiſter die Unzucht nicht fehlen zu können ſchien, ſie der Eine hier der Andre dort zuſetzten; daher ich nicht umhin kann, Trotz der Vertheidigung von Reiche und Meyer mich doch den verurtheilenden Vorgängern, Griesb., Koppe, Lachm., de Wette, Fritzſche, immer noch anzuſchließen. πονηρία Theod. ἡ θηριώδης γνώμη. Der Begriff des Worts iſt ſchwankend, Matth. XXII, 18. iſt es Tücke; aber die übrigen Stellen Mark. VII, 22. Apg. III, 26. 1 Kor. V, 8. Eph. VI, 12. geben durchaus keine beſtimmte Abgrenzung des Begriffs. πλεονεξία, gew. Habſucht, wie Luk. XII, 15. Kol. III, 5. Hier zwiſchen πονηρ. und κακία, überhaupt in einer Reihe von Wörtern, welche lauter dem Nächſten ſchädliche Gemüthsrichtungen andeuten, kann man ihm eine weitere Bedeutung, die des Strebens nach Uebervortheilung überhaupt, beilegen. Theod. ἡ τοῦ πλείονος ἔφεσις καὶ ἡ τῶν οὐ προσηκόντων ἁρπαγή. Κακία pflegt gewöhnlich Bosheit zu bedeuten (Eph. IV, 31. Kol. III, 8.), und kann auch hier ſo gefaßt werden. Die Zuſammenſtellung von φθόνος und φόνος hat offenbar die Lautähnlichkeit gezeugt; κακοήθεια iſt Tücke, Charakterſchlechtigkeit; überhaupt die zweite Reihe lauter ungeſellige Laſter. Die ψιθυριστὰς und καταλάλους unterſcheidet Theodoret als Ohrenbläſer in Gegenwart des Andern, und offne Verleumder in deſſen Abweſenheit, ähnlich Theophyl. θεοστυγεῖς. Den zwiſchen Fritzſche und Tholuck geführten Streit über die Betonung dieſes Worts als unfruchtbar für die Erklärung des Ap. völlig übergehend, bemerke ich nur daß die gewöhnliche, θεοστυγής, als die mit der Analogie aller Adj. gleicher Endung

harmonirende, ohne Zweifel die rechte ſey; was aber die Bedeutung anlangt, welche Theod., Beza, Grot. u. v. A. aktiv (dei osores) faſſen wollten, ſo iſt allerdings nicht zu leugnen daß dies möglich ſey — was auch Fritzſche zugeſteht —, ja ſogar daß P. es wohl habe aktiv brauchen können; aber erweisbar iſt es nicht, und die von Wetſtein, Kypke, A. beigebrachten Beiſpiele zeigen daß der Gebrauch, ſo weit er uns bekannt iſt, nur der paſſive ſey, alſo *θεοστ.* einen Gott verhaßten Menſchen bezeichne, womit ſich aber die Vorſtellung eines ſehr ſchlechten, haſſeswürdigen Menſchen leicht verbinden konnte, und — wie Eur. Kykl. 395. 598. zeigt — in der That verbunden hatte, ſo daß es P. auch in dieſem Sinne geſagt haben kann. Bis zur vollen Evidenz läßt die Sache ſich nicht bringen, Meyers Verſuch aber, *καταλάλους θεοστυγεῖς* zu verbinden, ſcheitert an der Analogie der ganzen Stelle. *Ὑβριστάς.* Theod. *τοὺς περὶ τὴν παροινίαν προχείρους*; voll Muthwillen und Frechheit. *ὑπερηφάνους.* Theod. *τοὺς ἐφ' οἷς ἔχουσι πλεονεκτήμασι μεγάλα φρονοῦντας*; ſtolz, übermüthig. *ἀλαζόνας*, voll Einbildung, Anmaßung, und Prahlerei. *ἐφευρετὰς κακῶν*, nach Theod. Solche die zu den ſchon vorhandenen Laſtern neue dazu erfinden; man vergl. 2 Makk. **VII**, 31. Philo **in Flacc. p. 968. A. p. 975. D.** *Ἀσυνέτους*, unverſtändige, man mag es nun in eig. Bedeutung, oder nach dem hebr. נָבָל als Ausdruck ſittlicher Verkehrtheit nehmen, paßt doch als völlig allgemeine Bezeichnung mitten in die Reihen beſtimmter Laſter und Mängel ſo wenig hinein, daß es kaum durch das Streben nach ähnlichem Laute mit *ἀσυνθέτους* einigermaßen entſchuldigt werden kann. Die aus der Zuſammenſtellung mit dieſem Worte hergeleitete Vermuthung, P. habe an die Bedeutung von *συνίημι*, committo, gedacht, und unverſöhnliche oder unverträgliche Menſchen bezeichnen wollen, würde freilich einen ſehr paſſenden Sinn herbeiführen, läßt ſich aber durch nichts rechtfertigen. *Ἀσυνθέτους.* Theod. *τοὺς ἀκοινώνητον καὶ πονηρὸν βίον ἀσπαζομένους.* Nach Theoph. und Beza iſts wortbrüchig oder wankelmüthig. So auch Heſych., Suidas, und die meiſten Neuern. *Ἀστόργους* der Zärtlichkeit oder Pietät ermangelnd. *Ἀσπόνδους* fehlt in **ABD*EG.** und andern Auktoritäten, und iſt daher wohl mit gutem Recht von Lachmann und Fritzſche aus dem Texte verwieſen worden.

V. 32. *Δικαίωμα*, im A. T. für מִשְׁפָּט (1 Sam. **VIII**, 9.), חֻקָּה (Gen. **XXVI**, 5.) und ähnliche Wörter gebraucht, bezeichnet wie die hebr. Wörter auch Statut, Anordnung, Geſetz; vergl. **II**, 26. **VIII**, 4. Dies iſt es auch hier, und der Inhalt in den Worten enthalten: *ὅτι — εἰσίν*, welche von ihren Klammern zu befreien ſind. Der Begriff *θάνατος* wird an einer

ſpäteren Stelle genauer beſtimmt werden, das Particip. ἐπιγνόντες iſt ohne Zweifel conceſſiv zu nehmen: obwohl ſie die göttliche Beſtimmung kannten, daß ꝛc. Daß dieſes ein δικαίωμα genannt wird, liegt in der Vorſtellungsweiſe des hebr. Alterthums, nach welcher das Gute gut und das Böſe böſe iſt, nicht vermöge ſeiner eigenen Natur, unabhängig ſelbſt von Gott, ſondern weil Gott jenes geboten, dies verboten hat. Im Nachſatze muß die Lesart bemerkt werden, die ſich ſchon früh hier und da gefunden hat: οὐ μόνον οἱ ποιοῦντες αὐτά, ἀλλὰ καὶ οἱ συνευδοκοῦντες, welche auch die lat. Verſſ. ausdrücken, und zu deren Vollſtändigkeit das οὐ συνῆκαν oder οὐκ ἐνόησαν vor ὅτι hereingeſetzt worden. Daß derſelben kein Werth beizulegen ſey, darüber iſt man einverſtanden, eine ausführliche Darſtellung ihrer wahrſcheinlichen Entſtehung ſ. bei Fritzſche. εὐδοκεῖν mit der Bedeutung: Wohlgefallen an etwas haben, iſt im N. T. bekannt genug; συνευδοκεῖν mit dem Dativ der Sache findet ſich Luk. XI, 48. Apg. VIII, 1. XXII, 20. Der Gedanke nun: Sie thun es nicht allein, ſondern haben auch Wohlgefallen an denen welche es thun, fällt beim erſten Anblick auf, und ſcheint eine falſche Gradation zu enthalten. Sie iſt aber völlig richtig, und daß P. ſie macht, lehrt uns ihn als Kenner des menſchlichen Herzens kennen. Lange kann der Menſch im Dienſte des ſündlichen Triebes das Böſe ſelbſt begehn, ehe er aufhört es an Andern, wo er unbefangen urtheilt, zu verdammen; es iſt die tiefſte Stufe der Verſunkenheit, wenn er bis dahin gekommen iſt daß er am Anblick der Sünde Wohlgefallen findet; hier freut er ſich des Böſen darum weil es böſe iſt. Der Zweck dieſes letzten Verſes iſt, die Darſtellung der heidniſchen Verdorbenheit mit einem ſie in ihrer ganzen Tiefe charakteriſirenden Gedanken zu beſchließen; der durch οἵτινες bezeichnete Zuſammenhang kann — wie auch geſchehen iſt — verſchieden gefaßt werden. Wörtlich überſetzt lauten die Worte οἵτ. — συνευδοκοῦσιν: ſolche Leute welche — billigen. Die einfachſte Auffaſſung erſcheint nun dieſe, daß P. der bisher einzele Laſter durch einzele Wörter ausgedrückt hat, jetzt wo er einen Satz ausſprechen muß der völlige Allgemeinheit haben ſoll, dies Pronomen brauche, um das auszudrücken was wir ſo ausſprechen würden: kurz Leute die, obwohl ſie Gottes Ordnung kennen, doch dagegen ſündigen, und nicht das nur, ſondern auch an Anderer Sünden Wohlgefallen haben.

Zweites Kapitel.

Die erſte Frage die ſich bei Leſung des folgenden Abſchnitts darbietet, iſt die, an wen derſelbe gerichtet ſey? ob noch immer an die Heiden, oder an die Juden, oder an beide zugleich. Manche Ausleger denken an die Heiden, und zwar ganz allgemein Pareus, ſpeciell an die röm. Obrigkeiten, doch mit Anwendung auch auf Andere, Chryſ., Theoph., (Theod.,) Oecum., Grotius; an die äußerlich beſſern Heiden, die weil ſie an jenen Laſtern nicht Theil nehmen, diejenigen verdammen welche ſie ausüben, nicht ohne Anklage der Heuchelei, Melanchth., Calv., Heum., Carpzov; an ihre Philoſophen Clericus. Dagegen an Juden, und zwar an dieſe allein, haben Balduin, Joh. Gerhard, Bengel und die meiſten Neuern, an Juden und (beſſere) Heiden Aug., Weller, Olshauſen, an Juden und Judenchriſten Schrader, Geißler gedacht, jede nähere Beſtimmung entfernt halten wollten Erasm., Beza, Calov, S. Schmidt, Benecke, Paulus. Es würde uns weit über die Grenzen eines Commentars hinausführen, wollten wir alle die zum Theil ſehr beachtenswerthen Bemerkungen der einzelen Ausl. zu Begründung ihrer Vorſtellungen hier beſonders prüfen; wir müſſen uns begnügen, die eigene ſo gut als möglich feſtzuſtellen. Nun, Perſonen von völlig gleicher moraliſcher Beſchaffenheit wie die von denen zuletzt die Rede war, können die angeredeten nicht ſeyn, denn das Hauptmerkmal dieſer, nehmlich das κρίνειν, fehlt Jenen nach I, 32. Denkt alſo der Ap. immer noch an Heiden, ſo können es allerdings nur noch ſolche ſeyn, die etwa wegen äußerlich beſſern Lebenswandels ſich anmaßen ein verdammendes Urtheil über Jene zu fällen. Dieſe aber beſonders ſeiner Kritik zu unterwerfen war durchaus kein Grund vorhanden, weil ſie das beim P. gewiß verdammlichſte Merkmal eines Heiden, den Götzendienſt, nicht abgelegt hatten,

alſo mit Jenen weſentlich in eine Klaſſe gehörten. Chriſten kann er gar nicht im Sinne haben, weil der Zweck ſeiner ganzen Darſtellung bis III, 20. nur der iſt, die Nothwendigkeit der neuen Heilsanſtalt für beide Haupttheile der Menſchheit, Juden und Heiden, durch Darſtellung ihres unheilvollen Zuſtandes vor dem Eintritte derſelben zu erweiſen. Daß er aber Juden meine, geht erſtlich daraus hervor, daß er V. 9 ff. vergleichende Bemerkungen über Juden und Heiden macht, durch welche der geglaubte Vorzug des Juden vor dem Heiden als nicht vorhanden dargeſtellt werden ſoll, wozu nicht der Ort war, wenn er noch wie vorher von den Heiden ſprach; ferner daraus, daß er III, 1. ſo ſpricht, als habe er den Juden bereits alle Vorzüge abgeſprochen, was er nicht thun könnte, wenn er nicht hier ſchon von ihnen gehandelt hätte; endlich daß V. 17. der Jude namentlich, und zwar ſo angeredet wird, daß man durchaus annehmen muß, er ſpreche zu derſelben Perſon, an die ſchon das Vorhergehende gerichtet geweſen. Warum aber nennt er nicht ſchon hier die Juden? Ich glaube, aus demſelben Grunde aus welchen er K. I. die Heiden nicht genannt hat. Er hat Dinge zu ſagen, die nicht nur den ungläubigen Juden, ſondern auch dem judenchriſtlichen Theile ſeiner Leſer ſehr auffallend erſcheinen mußten; er ſoll den auch in Letzterem nichts weniger als ausgetilgten Dünkel angreifen, ſoll alles Vertrauen auf nationale Vorzüge vor den Heiden für ungültig erklären, und ausſprechen daß der Jude dem göttlichen Zorne ſowohl als der Heide unterworfen, der göttlichen Gnade eben ſo bedürftig ſey als er; da iſt es unſtreitig klüger ſo zu verfahren wie er verfährt, und eher ſie ſelbſt von der Sache zu überzeugen, als ſie recht deutlich wiſſen, als wenigſtens Er es ausgeſprochen hat, daß er ſie meint*).

---

*) Dieſe ſchon in der erſten Aufl. vorgetragene Anſicht von der Sache erklärt Fritzſche für irrig aus folgenden Gründen: 1) P. brauche ſolche Vorſicht nicht anzuwenden, da er nicht an Juden ſondern an Chriſten ſchreibe. Das thut er freilich, aber nicht nur ſcheint die Tendenz des Briefes über den engen Kreis der röm. Gemeine hinaus zu gehn, ſondern es waren auch die Judenchriſten, was den Nationaldünkel anlangt, immer noch vollkommene Juden, und was ihre Nationalvorurtheile unfreundlich berührte, erbitterte ſie ſo ſehr als ihre nichtchriſtlichen Brüder. 2) P. ſey der Mann nicht der Umſchweife mache, wenn er Herbes zu ſagen habe, vergl. 2 Kor. XI, 1 f. Gal. III, 1 ff. Inſofern richtig als er es nicht verſchweigt, wenn es zu ſagen Noth thut; wohl aber thut ers mit Ausnahme des Galaterbriefes, wo dazu nicht mehr der Ort war, nie ohne die Leſer durch einen lobenden Eingang vorzubereiten, nie ohne ihrer zu ſchonen ſoviel nur irgend möglich iſt, und beweiſt ſich allenthalben als Meiſter in oratoriſcher Behandlung der Gemüther. 3) Er greife ſie V. 1 — 3. ſo offen an, daß ein ſolches Verbergen überflüſſig geweſen ſeyn würde. Das ſcheint erſtlich nicht ganz richtig, da bis auf den heutigen Tag die Ausleger ſich noch nicht haben einigen können

Die Anrede ὦ ἄνθρωπε πᾶς ὁ κρίνων bezeichnet die Juden gerade von Seiten derjenigen Eigenſchaft, in welcher er ſie hier zu betrachten hatte; zuerſt nehmlich war es eben der Jüdiſche Dünkel, welcher alles was nicht jüdiſch war, ſchlechthin verachtete und verurtheilte, deſſen Bekämpfung ſich Paulus in der Abhandlung in welcher wir uns befinden, vorgenommen hatte; ſodann aber hatte die Schilderung der Heidenwelt, die er ſo eben vollendet, den Trieb des liebloſen Urtheilens im jüdiſchen Theile ſeiner Leſer recht anregen müſſen, und ſie wohl zu der ſchadenfrohen Bemerkung hinführen können, daß doch hier endlich Paulus den Heiden recht die Wahrheit ſage, und ſo konnte er ſie nicht beſſer bezeichnen als indem er ſie τοὺς κρίνοντας nannte. Uebrigens bedeutet hier κρίνειν nicht geradezu verurtheilen, wie ſchon das entgegengeſetzte κατακρίνειν lehrt, ſondern nur beurtheilen, aber freilich mit der klar genug hervortretenden Nebenvorſtellung, daß dieſes Urtheil ein Verdammungsurtheil ſey. Vergl. XIV, 3. Kol. II, 16. Der Grund aber, warum ein Solcher keine Entſchuldigung habe, wird in dem Folgenden dargeſtellt: ἐν ᾧ γὰρ — κατακρίνεις. Von ἐν ᾧ iſt die Erklärung: eo quod, dadurch daß, welche Beza und A. gegeben, darum unſtatthaft, weil der Satz einen relativen Vorderſatz bildet; wollte man die inſtrumentale Faſſung beibehalten, ſo könnte es nur bedeuten: wodurch, und dann würde man mit Glöckler δικαιώματι oder ein ähnliches Wort hinzudenken müſſen, um den Gedanken zu erhalten: durch denſelben Grundſatz (Urtheilsſpruch oder dgl.) wodurch du den Andern richteſt, verurtheilſt du dich ſelbſt. Viel einfacher aber iſt, nichts zu ergänzen. Dann bedeutet ἐν ᾧ entweder: während (Köllner), oder: worin d. h. in Bezug auf das Thun, um deß willen du den Andern richteſt (Meyer, Fritzſche). Letzteres iſt richtiger wegen des nächſten Satzes, und eben ſo wird ἐν zu κρίνειν geſetzt Kol. II, 16. τὰ γὰρ — κρίνων, denn du der du richteſt (dir anmaßeſt des Andern Richter ſeyn zu wollen) thuſt das Nehmliche. Mit Recht macht Fritzſche auf das Bittere aufmerkſam, das in dem beigeſetzten ὁ κρίνων liegt. Daß übrigens P. das τὰ αὐτὰ πράσσειν nicht nur in der Liebloſigkeit des Urtheilenden ſuche, ſondern in wirklich gleichem Thun, geht aus V. 21 — 23. deutlich genug

---

ob er ſie auch wirklich meine; und ſodann iſt es immer etwas anderes, Einen merken laſſen daß man über ihn urtheile, und beſtimmt ausſprechen: ich meine Dich. 4) Daß er V. 17. den Namen nenne, ſey bloß zufällig, weil er dort unter den übrigen vermeinten Vorzügen auch dieſen habe nennen müſſen. Zugegeben, aber daraus folgt nur, daß er das Verſchweigen deſſelben da breche, wo er es ohne Nachtheil für die Sache nicht mehr beobachten könne, nicht aber daß es hier nicht abſichtlich angenommen ſey. Und ſo kann ich mich von dem Irrigen meiner Vorſtellung noch nicht überzeugen.

hervor. Die Verbindung dieſes V. mit dem Vorherg. iſt von jeher ſehr verſchieden gemacht worden, und wird es noch. Sehr natürlich, denn eine ſtreng logiſche Verknüpfung iſt nicht da. Deßhalb, ſagt P., biſt du ohne Entſchuldigung, wer du auch ſeyſt, der den andern richtet. Weßhalb? fragen wir. V. 32. hat er geſagt: obwohl ſie das göttliche Urtheil über die Sünder kennen, thun ſie doch Böſes. Daraus folgt nun gar nichts in Bezug auf den, welcher durch ſein Urtheil ſeinen Abſcheu davor zu erkennen giebt. Dies erkennend haben auch diejenigen neuen Ausl., welche mit V. 32. verbinden, den neuen Gedanken nicht mit deſſen Hauptſatze, ſondern nur mit Theilen des V. im Zuſammenhange gedacht, nehmlich Olshauſen mit ἐπιγνόντες: um dieſer Kenntniß willen habe auch der keine Entſchuldigung, welcher durch ſein liebloſes Urtheilen das Geſetz übertrete. Es fällt aber in die Augen daß eine ſolche Anknüpfung an den conceſſiven Vorderſatz, der gar nicht Hauptgedanke war, weder an ſich richtig iſt noch durch das Folg. beſtätigt wird, wo die Unentſchuldbarkeit nicht von jenem Wiſſen ſondern vom gleichen Handeln abgeleitet wird. Meyer, de Wette, Fritzſche, ſuchen den Anknüpfungspunkt in dem Satze ὅτι — θανάτου εἰσίν: weil wer ſo handelt des Todes würdig iſt, biſt du unentſchuldbar. Auch ich habe früher ſo gethan; aber auch hier ſteht entgegen, daß jener Gedanke viel zu wenig Hauptgedanke war, um einen Schluß daraus abzuleiten, und nicht minder daß hieraus nicht die Unentſchuldbarkeit für den Richtenden, ſelbſt im Falle gleichen Thuns, ſondern nur die gleiche Todeswürdigkeit folgen, P. wenigſtens in ἀναπολόγητος den unrichtigen Ausdruck gewählt haben würde. Fritzſche hat, um dieſen Uebelſtand zu heben, in dem πᾶς eine Andeutung geſucht, daß P. den Gedanken: auch der Jude iſt ein ſolcher Sünder, ſchon gedacht habe; aber erſtlich liegt derſelbe nicht darin, denn πᾶς ὁ κρ. hängt eng zuſammen, und bedeutet nichts als: Jeder welcher richtet, ſodann aber würde immer nur die gleiche Verdammlichkeit, nicht τὸ ἀναπολόγητον daraus folgen, nicht zu gedenken, wie fern jener Gedanke dem Leſer lag, der vom Juden noch nichts vernommen hatte, und daß dann hier aus einem Gedanken eine Folgerung gezogen würde, der im Folgenden erſt ausgeſprochen werden ſollte. Daher haben Andere (Benecke, Paulus, Glöckler, Köllner) lieber mit dem Hauptgedanken der ſeit I, 18. gegebenen Darſtellung der allgemeinen Sündhaftigkeit und des göttlichen Zorns darüber verbinden wollen; und allerdings, weil Gott jedem Uebelthäter zürnt, wird er auch dem Richtenden zürnen, wenn er daſſelbe thut; aber freilich wird dann eigentlich nicht bloß σὺ ſondern καὶ σὺ ſtehen müſſen, und ἀναπολ. genau genommen nicht das rechte Wort ſeyn, ſondern

angenommen werden müſſen, P. denke es = ἄξιος θανάτου ohne alle Rückſicht auf Vorhandenſeyn oder Ausſchließung einer Entſchuldigung. Daraus ſcheint nun doch hervorzugehn, daß eine ſtrenge logiſche Verknüpfung entweder gar nicht Statt finde, oder nur durch Einſchiebung eines oder einiger Zwiſchengedanken ermöglicht werden könne.

V. 2. Οἴδαμεν, wir wiſſen. Wen meint der Apoſtel? Nach der Meinung vieler Ausleger die Juden vermöge ihrer Offenbarung; es iſt aber durchaus nicht nöthig ein ſo beſtimmt begrenztes Subjekt zu denken; der Gedanke iſt ganz allgemein dieſer: es iſt eine bekannte, ausgemachte Wahrheit. Vgl. III, 19. VII, 14. VIII, 22. 28. 1 Kor. VIII, 1. In der Disputation mit beſtimmten angeredeten Perſonen ſetzt der Ap. in gleichem Sinne οὐκ οἴδατε; oder nach den Umſtänden ἢ οὐκ οἴδατε; ſ. zu 1 Kor. III, 16. κρίμα bezeichnet im N. T. ſowohl das Gericht ſelbſt (judicium), z. B. Apg. XXIV, 25., als auch das im Gericht oder ſonſt wo gefällte Urtheil, Matth. VII, 2.; doch gewöhnlich mit der Nebenvorſtellung des Verdammungsurtheils, und auch der daher fließenden Strafe, vgl. III, 8. XIII, 2. 1 Kor. XI, 29. 34. Gal. V, 10. al. Im Prädikat kann ἔστιν entweder als bloße Copula gefaßt werden, in welchem Falle κατ' ἀλήθειαν die Stelle eines Adjektivs vertritt, wie Heumann, de Wette, A. es genommen haben, oder als wahres Prädicat, wodurch κατ' ἀλ. adverbiale Beſtimmung wird. Die erſte Auffaſſung iſt gegen den Zuſammenhang, der nicht ein Urtheil über das göttliche κρίμα, ſondern einen allgemeinen Satz erfordert, um die Strafandrohung gegen die κρίνοντας zu begründen. Alſo iſt die andere mit Unrecht von de Wette in ſprachlicher Hinſicht bezweifelte, vorzuziehn. Doch auch hier findet eine zwiefache Deutung Statt. Raphelius bringt aus Polyb. einige Stellen bei, wo es bedeutet: κατ' ἀληθ. in Wahrheit, re vera, und giebt daher unſerer Stelle den Sinn: Gott richtet ſicherlich, gewiß, über die welche ſo handeln. Koppe, Ammon, Köllner, ſtimmen bei, ſprachlich iſt auch nichts dagegen einzuwenden, aber mit Recht haben ſchon Andere bemerkt, wie es dem Ap. gar nicht darauf ankomme, die Gewißheit des Jene erwartenden göttlichen Urtheils auszuſprechen, die überdies durch οἴδαμεν ſchon genügend angedeutet ſey. Nun aber bezeichnen ἀληθὴς (Joh. VIII, 16.) und ἀλήθεια (Sprüchw. XXIX, 14.), von Richterſprüchen ausgeſagt, wie das lat. verus und veritas, die Gerechtigkeit derſelben, die eben darin beſteht, daß das Urtheil dem wahren Thatbeſtande angemeſſen ſey; nehmen wir folglich κατ' ἀληθ. mit Meyer, Fritzſche, A. in dieſem Sinne, ſo erhalten wir folgende Gedankenreihe in den zwei erſten VV.: Du haſt keine Entſchuldi-

gung, ſprichſt dir vielmehr dein Verdammungsurtheil ſelbſt; denn du thuſt das Nehmliche wie Jene, wir wiſſen aber, daß Gottes Urtheil, und zwar der Gerechtigkeit angemeſſen, über Alle ergeht welche dergleichen thun; woraus dann folgt, daß auch der Angeredete ihm nicht entgehen werde. Hier hängt alles wohl zuſammen, und wir können daher dieſe Deutung als die richtige annehmen.

V. 3. Wiefern der direkte Beweis, daß auch der Jude dem gerechten Gerichte Gottes nicht entgehn könne, V. 2. vollendet iſt, und der nächſte Satz nur noch die Abſicht hat, das Widerſinnige der Meinung bemerkbar zu machen, daß der Jude Trotz gleicher Schuld doch der gleichen Strafe entgehn werde, konnte P. ohne Zweifel ſo fortfahren: ἢ λογίζῃ κτλ., ja ich bin noch (mit Turretin u. A.) der Anſicht, daß ſeine Darſtellung dadurch gewonnen haben würde (was Köllner für ganz falſch erklärt); aber gethan hat er es freilich nicht, und nun iſt das Richtigſte, mit Fritzſche nach V. 2. nicht Punkt, ſondern Komma oder Kolon zu ſetzen, und den Gedanken: Meineſt du aber u. ſ. w., eng an V. 2. angeſchloſſen zu denken. λογίζεσθαι iſt im N. T. gewöhnlich denken, hier wie XIV, 14. 2 Kor. X, 2. meinen oder wähnen. Die vollſtändige Wiederholung in den Worten ὦ ἄνθρ. — ποιῶν αὐτά dient dazu, das Widerſinnige ſolchen Wahnes hervorzuheben; auf σὺ liegt ein Hauptnachdruck, und daß eine ſolche Meinung unter den Juden wirklich Statt gefunden, dafür wird zum Beweiſe Eiſenmengers entdecktes Judenthum Th. II. Kap. 4. S. 293 f. angeführt, wo ſehr beſtimmte Ausſprüche dieſes Inhalts zu finden ſind.

V. 4. iſt χρηστότης Güte, Milde, die ſich in Erzeigung von Wohlthaten offenbart, wie XI, 22. 2 Kor. VI, 6. Gal. V, 22. Eph. II, 7. al. πλοῦτος τῆς χρ. eine bei Paulus nicht ſeltene Bezeichnungsart, vergl. IX, 23. XI, 33. Eph. I, 7. al. Grotius weiſt den Hebraismus für רֹב aus Pſ. V, 8. LXIX, 17. CVI, 7. nach; daß aber auch die ächte Sprache dieſelbe Bezeichnung hatte — wie ſehr natürlich, da ſie nicht μεγάλη ſondern πολλὴ χρηστότης ſagte —, beweiſt die von Fritzſche angeführte Stelle Plat. Euthyphr. S. 14. A. πλούτου τῆς σοφίας (nicht Philo Leg. alleg. l. p. 46. D. Fcf. 50. Mang. τὴν ὑπερβολὴν τοῦ τε πλούτου καὶ τῆς ἀγαθότητος αὐτοῦ). ἀνοχὴ und μακροθυμία ſind nicht im Weſen, ſondern bloß im Begriffe unterſchieden; jenes iſt die Eigenſchaft deſſen der den Sünder erträgt, dies deſſen der lange verzieht, ehe er ſeinen Zorn ausbrechen läßt, beides Geduld, oder die der μακρ. nachgebildete Langmuth. μετάνοια iſt Veränderung oder Umſtimmung des νοῦς, der Geſinnung oder Sinnesart, hier und 2 Kor. VII, 9. 10., alſo daſſelbe was ſie in den Evangelien iſt. Die Güte

Gottes führt dazu, ἄγει, d. h. hat den Zweck ſie zu Wege zu bringen; auch dann wenn ſie ihn nicht erreicht. Die Part. ἢ am Anfange hält Koppe ſonderbar genug für interrogativ, und verbietet ſie „oder" zu überſetzen, ohne jedoch ihren Accent zu ändern. Es wird in dieſem Verſe ein anderer, noch ſchlimmerer Fall geſetzt, daß der Richtende nicht nur die V. 3. gerügte falſche Meinung hege, ſondern ſogar verſtockt genug ſey die zur Buße rufende Güte Gottes zu verachten. καταφρονεῖν nehmlich bedeutet gewiß verachten, und das Verhalten eines Menſchen der ſich durch alle Beweiſe göttlicher Güte und Langmuth nicht zur Buße bewegen läßt, dieſelben hinnimt — wie der Jude that —, als müßte es ſo ſeyn, und ruhig fortſündigt, wird mit Recht als eine Verachtung dieſer Güte bezeichnet. Das nachfolgende Particip ἀγνοῶν ſcheint cauſſale Bedeutung haben zu müſſen: du verachteſt u. ſ. w., weil du nicht weißt. Nun aber kann man eines Theils das nicht verachten was man nicht kennt, andern Theils P. gar nicht der Meinung ſeyn, daß der Angeredete dieſen Entzweck der göttlichen Güte nicht kenne, indem er ihn ja dadurch entſchuldigen würde, was er hier nicht wollen kann; daher haben viele Ausll. (Grot., Turr., Cramer, Böhme, Koppe, Tholuck, Scholz, Köllner, Reiche, de Wette, A.) das Verbum durch nicht bedenken erklärt, was freilich ſehr wohl paſſen würde, aber als Bedeutung deſſelben nicht erwieſen werden kann. Es iſt aber auch nicht nöthig, denn Theils kann P. die Unwiſſenheit als eine ſelbſtverſchuldete denken (vergl. über ἄγνοια und ἀγνωσία zu Eph. IV, 18. 1 Kor. XV, 34.), ohne dies in einem Zuſammenhange, der von ſelbſt darauf führte, beſtimmter auszuſprechen, Theils iſt nicht unbemerkt zu laſſen, daß auch dies letzte Glied zur Frage gehört, und die Frage: verachteſt du weil du nicht weißt? den Sinn hat: weißt du etwa nicht, daß du (als Folge davon) verachteſt? Hierin aber liegt eine beſtimmte Leugnung des Nichtwiſſens, und der Sinn iſt: dein Handeln iſt ſo als wüßteſt du nicht, was du doch wiſſen kannſt und mußt.

V. 5. Die Auffaſſung dieſes V. als Fortſetzung der Frage, die ſich auch in Lachmanns Texte findet, aufzugeben beſtimmt mich der Eine Grund, ohne den ich ſie wohl vertheidigt haben würde, daß V. 4. dadurch ſeine wahre Bedeutung als Züchtigung des jüdiſchen Wahnes der Sicherheit vor dem göttlichen Strafgerichte verlieren würde, weßhalb ich mich der gewöhnlichen Abtheilung, die hier eine neue Periode anfängt, anſchließe. σκληρότης = σκληροκαρδία, paſſendes Bild für die Verſtocktheit oder Fühlloſigkeit eines Gemüths, das ſich durch die Erfahrung der göttlichen Güte nicht beugen noch erweichen läßt;

κατὰ τὴν σκλ., vermöge der Härte. θησαυρίζειν. Bekanntlich ſind θησαυροὶ Vorrathskammern zur Aufbewahrung nützlicher oder werthvoller Dinge; alſo θησαυρίζειν τι Etwas aufhäufen, aufſpeichern, für künftigen Gebrauch, vgl. Matth. VI, 19. 20. 1 Kor. XVI, 2. θησ. ἑαυτῷ ὀργήν, ſich Zorn aufhäufen, eine aus der Vorſtellung eines allgemeinen Gerichts- und Vergeltungs-Tages nothwendig herfließende Redensart. ἐν ἡμέρᾳ ὀργῆς. P. konnte εἰς ἡμ. ſchreiben, wofür auch ehedem Viele ἐν geſetzt annahmen; aber er hat die ἡμ. ὀργ. nicht als den Termin gedacht, auf welchen hin das θησαυρίζειν Statt finde, ſondern als den Zeitpunkt, wo der aufgehäufte Zorn ſich offenbaren werde, und darum ἐν geſetzt. Der Tag des Zornes iſt der Gerichtstag, deſſen Vorſtellung ſich vornehmlich aus den prophetiſchen Schilderungen des A. T. von dem gebildet hatte, was dort der Tag des Herrn genannt wird, wo Gott entweder ſelbſt oder durch ſeinen Geſandten, den Meſſias, kommen werde den Erdkreis zu richten. Es wird derſelbe hie und da mit ziemlich ſchreckhaften Farben dargeſtellt, hatte aber durch die Veränderungen welche die Meſſiasidee erlitten hatte, einige Modificationen erhalten müſſen, und ſich mit der Vorſtellung vom Ende der Welt verbunden, wodurch er letzter Tag geworden war. δικαιοκρισία, gerechtes Gericht, kommt im N. T. nicht weiter vor. Andere Stellen ſ. in Bretſchn. Lex. Nach der von Griesb., Lachm., Scholz in ihren Ausgaben beibehaltenen, auch von den meiſten neuen Ausl. gebilligten Lesart, welche von unſern alten Auktoritäten ABCD*EFG. Syr. Vulg. It. al., alſo die älteſten für ſich hat, heißt der Tag des Herrn ein Tag des Zornes und der Offenbarung des gerechten Gerichtes Gottes, und von einer ſolchen kann der Ap. ſehr gut ſprechen, da dies Gericht ein noch erwartetes, noch nicht in die Reihe der wirklichen Erſcheinungen eingetretnes, alſo nach ſeinem Sprachgebrauch jetzt noch verborgen iſt. Daneben ſteht die von D**, den meiſten Min. Hdſchrr. und KVV., ſo wie mehreren Verſſ. dargebotene Lesart: ἀποκαλ. καὶ δικαιοκρ., welcher Mill, Bengel, Matthäi, Koppe, Knapp, Vater, Fritzſche, A. den Vorzug gegeben haben, die ich aber, da ſie ſich nur auf jüngere und ſubſidiariſche Zeugniſſe ſtützt, nicht für den ächten, ſondern für einen interpolirten Text halte, ſey nun die Partikel herein gekommen auf welchem Wege und aus welchem Grunde ſie wolle. Nähme ich ſie an, ſo würde ich die ἀποκάλυψις immer noch mit Orig. für die allgemeine Offenbarung alles Verborgenen anſehn, nicht mit Fritzſche für die ἀπ. χριστοῦ. Wenn ein Genit. hinzuzudenken iſt, ſo ſehe ich nicht, warum dieſer leichter als jener ſoll ergänzt werden können; aber ich glaube nicht einmal daß einer nöthig ſey, indem der Tag der Offen-

barung oder Enthüllung ein leicht verſtändlicher Begriff iſt, wozu kommt, daß die ἀπ. χριστοῦ zwiſchen der ὀργὴ und δικαιοκρ. θεοῦ ganz am unrechten Orte eingeſchoben wäre. Doch wie geſagt, ich erkenne die Lesart gar nicht an.

Der Gedanke des 6ten Verſes, der nur mit Veränderung der Perſon des Verbi ganz aus Pſ. LXII, 13. iſt, hat an ſich keine Schwierigkeit. Die von den ältern Theologen unſerer Kirche hier erhobene Unterſuchuug über die Frage, wie ſich dieſe Behauptung mit der Lehre des Ap. von der Seligkeit durch den Glauben allein vertrage, iſt von den neueren Exegeten ſeit Tholuck wieder aufgenommen und verſchiedentlich behandelt worden. Meine aller Dogmatik fremde Exegeſe konnte ſich auf eine Prüfung der ältern wie neueren Entwickelungen dieſes Gegenſtandes nicht einlaſſen, nur das glaube ich ſchuldig zu ſeyn, daß ich anzeige, wie mir dieſe Frage im Sinne des Ap. beantwortet werden zu müſſen ſcheine. Zuerſt nun iſt es gar nicht einmal ganz richtig, daß Paulus die Seligkeit vom Glauben allein ableite, ſondern nur die δικαιοσύνη, nach deren Empfang er ein ſittliches Leben und Streben, wie er's V. 7. ohne Rückſicht auf das Chriſtenthum beſchreibt, ohne allen Zweifel allenthalben als Bedingung des einſtigen Heilsgenuſſes im Reiche Gottes anſieht und einſchärft; alſo ſehr wohl ſagen kann, am letzten Tage vergelte Gott einem Jeden nach ſeinem Thun hienieden, wie er denn auch ganz daſſelbe 2 Kor. V, 10. Eph. VI, 8. in Bezug auf die Chriſten ausſpricht; vgl. m. Bem. zur Korintherſtelle. Sodann aber darf nicht vergeſſen werden, daß wenn auch dies nicht wäre, er ſich noch nicht widerſprechen würde, indem er hier gar nicht davon ſpricht, wie es ſeyn wird, ſeit der neue Gnadenweg von Gott vorgezeichnet worden iſt, ſondern davon, wie es ſchlechthin, ohne alle Rückſicht darauf, und urſprünglich geweſen iſt; wobei er die Frage ganz auf der Seite liegen läßt, ob wirklich je ein Menſch dahin gekommen ſey, oder habe kommen können, daß Gott ihm als gerechter Richter ewiges Leben verleihen könne, eine Frage, deren Erörterung ihm hier nicht nur überflüſſig erſcheinen mußte, ſondern ihn auch von dem Gegenſtande, mit dem er hier einzig beſchäftigt iſt, abgeführt haben würde. Die Heilsanſtalt in Chriſto iſt eine Abhülfe für die Unvermögenden, hebt aber auch nach Pauli Sinn die urſprüngliche Regel nicht auf, daß wenn der Menſch den Willen Gottes erfüllen könne, dieſe Erfüllung ihm das ewige Leben bringe.

V. 7. folgen die Ausll. und Herausgeber verſchiedenen Conſtruktionen, woraus verſchiedene Deutungen hervorgehn. Dekum., Ambr., Eſt, Reiche, A. nehmen die drei Akkuſ. δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν als Objektsakkuſative des Verbi ἀποδώσει, καθ' ὑπομ. ἔργου ἀγαθοῦ als die Norm des ἀποδιδόναι, und laſſen die Worte ζητοῦσιν ζωὴν αἰώνιον als Charakteriſtik der Se-

ligkeitswürdigen nachfolgen. Eine gefällige und einfache Conſtruktion iſt dies ſicher nicht, als charakteriſtiſche Beſtimmung würde das Partic. den Artikel fordern (τοῖς ζητ., nehmlich denen welche ſuchen); ohne denſelben kann es nur cauſſal gefaßt werden, aber — de Wettes Worte — hinkt unerträglich nach. An ſich alſo ſtellt dieſe Conſtr. ſich keineswegs als die beſte dar, die Gründe aber, womit Reiche ſie zu ſtützen geſucht hat, ſind meiſt negative, der andern Erkl. entgegen geſtellte, können alſo erſt weiter unten in's Auge gefaßt werden. In der Annahme daß jene drei Akk. das Objekt von ἀποδώσει ſey, ſtimmt Paulus mit ihm überein, weicht aber darin von ihm ab, daß er ζητοῦσιν ζ. αἰών. wirklich cauſſal und τοῖς καθ' ὑπομονὴν (denen Ausharrenden) ſubſtantiviſch faßt, hierin ſich Fritzſche's Verbindung nähernd, von der alsbald. Alle übrigen ſehen ζωὴν αἰώνιον als Obj. jenes Verbi an, wogegen Reiche nur das Eine bemerkt hat, daß ὀργὴ καὶ θυμὸς V. 8. ein beſſerer Gegenſatz gegen jene drei Akkuſ. als gegen die ζωὴ αἰώνιος ſey, was dahin geſtellt bleiben mag, da auch ſie einen ſcharfen Gegenſatz nicht bilden. Unter dieſen Auslegern verbindet Schrader ſo: τοὶς μὲν ἀποδώσει ζωὴν αἰώνιον καθ' ὑπομονὴν ἔ. ἀγ. (nach der Beharrlichkeit im guten Werke, alſo hierin wie Reiche), ζητοῦσιν δόξ. καὶ τιμ. κ. ἀφθ. (da ſie — ſuchen, alſo das Part. cauſſal wie Paulus, nur anders verbunden); nicht unmöglich, aber die Worte ungebührlich durch einander werfend; Bengel, Griesbach, Knapp, Fritzſche, in dieſer Art: τοῖς — ἀγαθοῦ, (als Subſt. verbunden), δόξαν — ζητοῦσιν, ἀποδώσει ζ. αἰώνιον, **eos qui in virtute perstant, qui — sibi quaerunt, vita aeterna remunerabitur.** Hier iſt die Verbindung zum Subſt. von Köllner getadelt und für ſprachlich falſch gehalten worden, ohne Zweifel mit Unrecht, wie denn auch Fr. ſie durch VIII, 5. u. a. Stellen vollſtändig gerechtfertigt hat, ja ſie hat keine geringe Empfehlung in dem τοῖς ἐξ ἐριθείας V. 8. durch die parallele Form der Glieder; ſie nicht anzunehmen beſtimmt mich nur 1) die auch von ihrem Vertheidiger nicht genügend gehobene Schwierigkeit, daß das epexegetiſche Mittelglied weder wie V. 8. durch καὶ verbunden iſt, noch den Artikel hat, deſſen Ergänzung aus dem erſten Gliede er von einem Andern kaum geduldet haben würde, wogegen die cauſſale Faſſung des Particips, die er geſtatten will, kaum im Sinne des Apoſtels liegen möchte; 2) die weit größere Natürlichkeit und Einfachheit der Conſtruktion, welche von der Menge alter und neuer Ausll., neuſtens von Scholz, Benecke, Glöckler, Köllner, Olshauſen, de Wette, Meyer, Dähne (Lehrbegr. S. 19.), Lachmann (Ausg.), feſtgehalten wird, und von der vorigen darin abweicht, daß καθ' ὑπομ. ἔ. ἀγ. als adverbiale Beſtim-

mung mit ζητοῦσιν verbunden wird (nur Beza, mit dem Paulus hierin übereinſtimmt, und Herzog bei Wolf, nahmen ἔργου ἀγ. als abhängigen Genit. von δόξα, was längſt widerlegt iſt). Fritzſche ſtellt nur das entgegen, daß durch dieſe Verbindung vs. 7. neque ipse concinnus sit neque ad vs. 8. concinne referatur. Den erſten Theil dieſer Beſchuldigung gründet er auf die Länge des Participialgliedes, dem dann nur zwei Wörter, ζωὴν αἰών. entſprechen, den zweiten darauf daß dieſen vielen Worten V. 8. nur τοῖς ἐξ ἐριθείας entgegen ſtehe. Was jene Länge anlangt, ſo möchte ſie ſich wohl aus den beſten Schriftſtellern in nicht ſeltenen Beiſpielen nachweiſen laſſen; die Kürze des dazu gehörigen Objektsakkuſ. findet ſich eben ſo V. 8., und kann ſo wenig als jene Länge ein Grund gegen eine Erklärung ſeyn, wenn nicht nachgewieſen wird, daß dort zu viel und hier zu wenig geſagt ſey; das Letzte aber iſt nicht richtig, da V. 8. der Dativ aus drei Theilen beſteht, und eine ganz andere Bauart hat. Härter iſt Reiche's Tadel, doch dieſer kann erſt bei der Erklärung des Einzelen näher betrachtet werden. Dazu gehe ich nun über. Wie P. die ζωὴν αἰώνιον denke, geht aus den Stellen wo er ihrer erwähnt, deutlich genug hervor. Sie iſt das Ziel des Hoffens und Sehnens der Gläubigen (Tit. I, 2. III, 7. 1 Tim. I, 16.), und als ſolches gewiß der Inbegriff alles Guten und Erhabenen, wozu er dieſe berufen glaubt, eben jene κληρονομία, jene überſchwängliche δόξα, die er an andern Stellen als den Gegenſtand ſeines Hoffens bezeichnet, liegt für ihn aber ganz in der Zukunft des neuen unſterblichen Lebens, nicht, wie bei Johannes, ſchon in der Gegenwart des jetzigen; ſie iſt Gottes Geſchenk (VI, 23.), von der über den Gläubigen waltenden χάρις durch die δικαιοσύνη vermittelt (V, 21.), aber doch auch das τέλος (Endergebniß, Frucht) der im Gehorſam gegen Gott erzielten Heiligung (VI, 22.), die Aernte deſſen welcher ſich in dieſem Leben zur Geiſtigkeit erhoben hat (Gal. VI, 8.). Sie könnte demnach allerdings als Ziel des menſchlichen Strebens gedacht, alſo auch von einem ζητεῖν ζωὴν αἰώνιον geſprochen werden, was Köllner leugnet; doch folgt daraus nichts für die Annahme der oben abgewieſenen gezwungenen Conſtruktion. Die Empfänger dieſes ewigen Lebens ſind nach der von uns angenommenen Wortverbindung οἱ δόξαν καὶ τιμὴν καὶ ἀφθαρσίαν ζητοῦντες. Hier ſagt nun Reiche, ζητ. δ. κ. τιμ. gebe „ohne Objekt überhaupt keinen klaren Begriff, am wenigſten den welchen der Zuſammenhang fordere", ζητ. ἀφθ. aber „kaum einen Sinn," und dies ſein Hauptgrund gegen dieſe Verbindungsart. Da muß ich geſtehn, daß ich ihn nicht begreife. Erſtlich, was will er mit dem „ohne Objekt"? Was für ein Objekt der δ. und τ.

fordert er, oder kann er fordern? Sodann, warum ſoll denn δ. κ. τ. durchaus nur Ruhm und Ehre bedeuten? Iſt denn δόξα nicht das was gegenwärtig den Menſchen fehlt (III, 23.), nicht das, was meiſt an ihnen offenbar werden ſoll (VIII, 18.), wozu ſie durch die Trübſal dieſes Lebens vorbereitet werden (2 Kor. IV, 17.), was Chriſtus jetzt ſchon hat, und die Auferſtandenen einſt empfangen ſollen (Phil. III, 21. 1 Kor. XV, 43.), kurz iſt ſie nicht der beſſere, höhere Zuſtand des Leibes nicht nur ſondern des ganzen Seyns, den unſer Ap. hoffte, und durch unermüdetes Streben zu erlangen ſuchte und ermahnte? Können wir nun auch für τιμή nicht eben ſolche Zeugniſſe aus ſeinen Briefen beibringen, ſo iſt doch wohl klar, daß das der δόξα ziemlich ſynonyme, nur der oratoriſchen Fülle wegen hinzugefügte Wort nichts davon verſchiedenes andeuten werde; warum ſoll da ζητεῖν δ. κ. τ. keinen hierher paſſenden Sinn darbieten? Wenigſtens einen ganz pauliniſchen bietet es, und mehr bedarf es nicht. Und warum ζητ. ἀφθαρσίαν keinen? P. lehrt ja, daß ὁ σπείρων εἰς τὴν σάρκα, die φθορὰν ärndte, deren Gegenſatz die ἀφθαρσία iſt (Gal. VI, 8.), konnte alſo von dem σπείρειν εἰς τό πνεῦμα auch als Frucht die letztere erwarten, wenn er gleich dort nicht ſie, ſondern ζωὴν αἰώνιον genannt hat. Und warum ſollte wohl der, welcher 1 Kor. XV, 50 ff. ſich mit ſo hoher Freude der künftigen ἀφθαρσία freut, die er nicht von ſeiner Natur, ſondern von Gott, und nur für die Gläubigen erwartet, dieſelbe nicht als Ziel menſchlichen Strebens haben denken können? In allem dieſen finde ich nichts was von der Verbindung der drei Akk. mit ζητοῦσιν abhalten könnte; ſobald aber das nicht iſt, tritt die Grammatik in ihre vollen Rechte ein, dieſe aber gebietet die ſich von ſelbſt gebende einfache Conſtruktion jeder andern vorzuziehen. Wir erhalten demnach für die Empfänger der ζωὴ αἰών. die Vorſtellung von Perſonen, welche aus dem gegenwärtigen Zuſtande der Mangelhaftigkeit, Niedrigkeit und Vergänglichkeit zu einem vollkommneren, erhabneren und unvergänglichen hinanſtreben; wir finden daß P. dies Streben ſelbſt habe und überall fordere; wir begreifen auch, daß wenn demjenigen welcher darnach ſucht, ζωὴ αἰών. gegeben werde, er genau erhalte was er ſucht, ſein Loos mit ſeinem Streben in den beſten Einklang trete; wir dürfen uns alſo bei dieſer Auffaſſung beruhigen. Nur die das ζητεῖν beſtimmenden Worte καθ᾽ ὑπομ. ἔ. ἀγαθοῦ ſind noch zu erklären. Der Sing. ἔργον kann mit Abſicht geſetzt ſeyn, um darauf hin zu deuten, wie es nicht auf einzele ἔργα ankomme, ſondern auf Ein ἔργον, d. h. eine durchgängig ſittliche Richtung des geſammten Handelns. So Klee, Reiche, A. Doch möglich auch daß er nichts beſonderes damit bezweckt. ὑπομονή, im N. T.

gewöhnlich die Geduld welche Unangenehmes trägt; die Ableitung von ὑπομένειν aber, d. h. tolerare, beharren überhaupt, giebt den allgemeinen Begriff der Standhaftigkeit, perseverantia, welcher an unſerer Stelle paßt, mit welcher 1 Theſſ. I, 3. am beſten verglichen wird. So wie dort ὑπομονὴ τῆς ἐλπίδος ſtandhaftes Beharren in der Hoffnung, ſo hier ὑπομ. ἔ. ἀγ. ſtandhaftes Beharren im ſittlichen Handeln, das ſich durch die entgegenſtehenden Schwierigkeiten oder Verführungen nicht abbringen läßt. So die Ausleger, ältere und neuere, faſt durchgängig. κατὰ nehme ich inſtrumental, wie IV, 16. 1 Kor. XII, 8. (vgl. mit den fg. Vſſ.). Demnach wird das ewige Leben denen zu Theil, welche durch ſtandhaftes Beharren im ſittlichen Handeln nach der Erlangung eines beſſern, herrlichen und unvergänglichen Zuſtandes ſtreben; und da nun gegen einen ſolchen Sinn gar nichts eingewendet werden kann, ſo halten wir uns nicht berechtigt, irgend einer andern Erklärung zu Liebe die von uns verfolgte natürliche Wortverbindung aufzugeben.

V. 8. werden wir ein Verlaſſen der begonnenen Conſtruktion gewahr, indem anſtatt eines von ἀποδώσει abhängigen Akkuſ. auf einmal der Nominat. folgt; einen beſtimmten Grund dazu im Gemüthe des Schreibenden anzunehmen zeigt ſich keine Nothwendigkeit. Origenes nahm ἐξ ἐριθείας cauſſal, und verband ohne auf καὶ zu achten τοῖς ἐξ ἐριθ. ἀπειθοῦσιν; eben ſo Glöckler, nur mit dem Unterſchiede, daß er die Part. intenſiv faßt (welche aus Ehrgeiz auch ſelbſt der Wahrheit nicht folgen), was die Stellung der Worte nicht erlaubt. Es müßte heißen τοῖς ἐξ ἐριθ. καὶ (αὐτῇ) τῇ ἀληθ. ἀπειθοῦσιν. So bleibt nur übrig, τοῖς ἐξ ἐριθ. in Einen ſubſtantiviſchen Begriff zu verbinden. Zur Erklärung deſſelben bemerke ich zuerſt, daß der Ausdruck mit ὁ ἐκ πίστεως III, 26. Gal. III, 7., οἱ ἐκ νόμου IV, 14., und den bei Johannes beſonders häufig vorkommenden Formeln, εἶναι ἐκ τοῦ θεοῦ, τοῦ διαβόλου, τῆς ἀληθείας κ. τ. λ. zu vergleichen iſt, in welchen allen der Sinn liegt: eine gewiſſe Eigenſchaft an ſich haben, welche ſie dem was das Subſt. anzeigt ähnlich macht, wie der Sohn dem Vater ähnlich iſt, indem dieſe Ausdrücke ziemlich gleichbedeutend mit υἱόν τινος εἶναι ſind. Vgl. m. chriſtl. Philoſ. Th. 2. S. 252 f. Demnach ſind οἱ ἐξ ἐριθείας diejenigen, welche die Eigenſchaft der ἐριθεία an ſich haben. Die Bedeutung des Wortes ἐριθεία*) war bisher ſehr ſchwankend. Alte und neue Ausleger leiteten es entweder unmittelbar von ἔρις ab, und fanden dann hier homines contentiosos, die ſich, verſchiedenartig ſchattirt, bei Orig.,

*) So nehmlich, nicht ἐρίθεια, iſt das Wort zu accentuiren, denn es kommt von ἐριθεύω.

Chryſ., Beza u. v. A. finden, oder mittelbar von ἐρεθίζω, und deuteten dann: Widerſpenſtige, ſich gegen Gott Auflehnende. So Grotius, geſtützt auf Stellen der LXX., von denen aber keine einzige ἐριθεία hat, Calv. A., neuerlich noch Scholz, Benecke, Paulus, Olsh., Reiche, de Wette. In der erſten Aufl. machte ich (meines Wiſſens zuerſt) den Verſuch einen Weg zu gehen, welchem ſeit der Zeit Schrader und Glöckler ſtillſchweigend, Köllner in der Hauptſache, Meyer ganz gefolgt iſt. Endlich hat Fritzſche, ausgerüſtet mit einem Apparat der mir in meinem Kreiſe freilich mangelte, in beſondern Excurſe das Wort mit ſeiner bekannten Gründlichkeit behandelt, und ich freue mich wahrzunehmen, daß er in dem gelegten Grunde und den Hauptreſultaten mit mir übereinſtimmt. Ich erlaube mir, im Folgenden aus ſeinem Reichthum das zu entlehnen, was meiner Armuth abgeht. Stammwort iſt ἔριθος, ein Wort zweifelhafter Abſtammung (ſ. Fritzſche), deſſen aus Hom. Il. XVIII, 550. 560. hymn. in Merc. 296. Hesiod. ἔργ, II, 221. erkennbare Quantität ſchon allein gegen jede Verwandtſchaft mit ἔρις ſtreitet, und bedeutet in der älteren Sprache einen Tagelöhner oder überhaupt Lohndiener. Heſych.: ἔριθοι οἱ γεωργοὶ παρὰ τὸ τὴν ἔραν (falſche Ableitung) ἐργάζεσθαι, ἥτις ἐστὶ γῆ. καταχρηστικῶς δὲ καὶ οἱ ἐριουργοὶ ἢ μισθωτοί. Derſ. ἐρίθοισιν, ἐργάταις, γεωργοῖς. Demoſth. g. Eubul. p. 1313. Reisk. ſagt, viele einſt reiche Weiber wären jetzt τιτθαὶ καὶ ἔριθοι καὶ τρυγήτριαι, Lohndienerinnen. Davon ἐριθεύειν und ἐριθεύεσθαι, um Lohn dienen, ſich etwas zu verdienen ſuchen; Heſych: ἐριθεύει εἰκῇ, ἐργάζῃ μάτην. Dieſe ältere, allgemeinere Bedeutung war im ſpäteren (helleniſt. und alexandr.) Gebrauch in die engere des Wollarbeitens übergegangen. Beiſpiele, für ἔριθος Jeſ. XXXVIII, 12. für ἐριθεύεσθαι Tob. II, 11. ἡ γυνή μου Ἄννα ἠριθεύετο ἐν τοῖς γυναικείοις. Aus der Bedeutung: ſich zu verdienen ſuchen, muß die zweite hervorgegangen ſeyn: ſich die Volksgunſt zu erwerben ſuchen, eine Faktion machen, durch Geld und Rednerkünſte ſich emporbringen, auf welche ſich Heſychius Gloſſen beziehen: ἠριθευμένων, πεφιλοτιμημένων. ἠριθεύετο, ἐφιλονείκει; desgl. δεκάζεσθαι bei Suidas, Philo's ἡγεμονία ἀφιλόνεικος καὶ ἀνερίθευτος (Leg. ad C. p. 1001. Fcf. II, 555. M.) und der Gebrauch vom Ambitus bei Wahlen (Ariſt. Polit. V, 2. 3. S. 292 f. Cas.) Nach dieſen Unterſuchungen können wir für unſer Wort nur noch zwei Bedeutungen in Anſpruch nehmen, Lohndienſt und Ränkeſucht, und müſſen fragen, welche ſich davon im N. T. finde? Wir betrachten die Stellen wo es vorkommt. Jak. III, 14. 16. ſteht es in Verbindung mit ζῆλος πικρός, aemulatio, invidia, als Quellen des Rühmens und Lügens gegen einander,

der ἀκαταστασία und jeder ſchlechten Sache; hier könnte freilich auch contentio einigermaßen paſſen, aber eigentlich iſt ſie, d. h. Zank oder Streit, die Folge der ἐριθεία; Widerſpenſtigkeit paßt weder in Bezug auf Menſchen noch auf Gott, wohl aber eine ſelbſtſüchtige Geſinnung, die ſich erheben, den andern ausſtechen will, d. h. die griech. ἐριθεία aufs Privatleben übergetragen. Gal. V, 20. iſt 1) ἐριθ. von ἔρις, das beſonders vorangeht, beſtimmt geſchieden; 2) an die Bedeutung der Auflehnung gegen Gott und Wahrheit gar nicht zu denken; 3) in der ſteigernden Reihe ἔρεις, ζῆλοι, θυμοί, ἐριθεῖαι, διχοστασίαι (seditiones), αἱρέσεις κ. τ. λ. die griech. Bedeutung ſehr paſſend. Das Nehmliche gilt von 2 Kor. XII, 20. Phil. II, 3., in einer Ermahnung zur Demuth und Einmüthigkeit, wird ἐριθ. mit κενοδοξία, Ehrgeiz, kaum etwas anderes bedeuten können, als ein ſelbſtſüchtiges, ambitiöſes Streben. Endlich Phil. I, 16., wo οἱ ἐξ ἐριθείας entgegengeſetzt ſind τοῖς ἐξ ἀγάπης, könnten die Vertheidiger von contentio ſich freilich auf V. 15. διὰ φθόνον καὶ ἔριν berufen; doch läßt ſich auch dort die griech. Bedeutung rechtfertigen, weil von Solchen die Rede iſt, welche durch ihr Predigen den Apoſtel ſtürzen wollen, ohne Zweifel um ſich zu erheben; und daß er grade daſſelbe habe ſagen müſſen wie V. 15., läßt ſich nicht beweiſen. Auch fürs N. T. und die paulin. Briefe iſt ſonach die Bedeutung feſtgeſtellt, und zwar harmoniſch mit dem griech. Sprachgebrauch. Da ſcheint es, als ließe ſich dieſelbe an unſrer Stelle, der einzigen übrigen, nicht abweiſen. Freilich ein ſo ſpecieller Ausdruck, gegenüber den ganz allgemeinen des 7ten Verſes, und hinterdrein auch hier wieder allgemeinere, ſprechen ſtark dagegen, ja ziehn hinüber, trotz dem Geſagten, zu der Erklärungsart derer welche Widerſtreben gegen Gott darin finden wollen. Doch Eine Betrachtung rettet vielleicht auch hier den Sprachgebrauch der Griechen. Der Apoſtel nehmlich ſpricht zwar hier ganz allgemein, aber ſein Augenmerk iſt doch beſtändig auf die Juden gerichtet, die er in dieſem ganzen Kapitel demüthig zu machen ſucht durch die Darſtellung, wie auch ſie keine Anſprüche haben an Gottes Gerechtigkeit, von der ſie nichts erwarten dürfen als Zorn und Strafe. Gäbe es alſo ein unſittliches Beſtreben, das ihnen gerade ganz beſonders eigen wäre, und machte Paulus dies beſonders namhaft, als des göttlichen Zornes werth, ſo würden wir, meine ich, um der Zweckmäßigkeit der Rede willen das entſchuldigen, was etwa an der logiſchen Anordnung verſehen wäre. Nun aber ein ſolches Beſtreben iſt der jüdiſche Particularismus, gegen den der Brief ſtreitet. Auch die Judenchriſten wollten keinem Heiden Zutritt gönnen in die Kirche, überall nur ſelbſt gelten, ihre Vorzüge geltend machen, und zu größtem Schaden des Ganzen allein

die Segnungen des Chriſtenthums genießen. Ein ſolches Streben gehört unter den allgemeinen Begriff der ἐριθεία, wie ſie ſich im Privatleben zeigt, die Aufführung deſſelben iſt höchſt zweckmäßig; wozu noch kommt daß P. von ſeinen Gegnern allenthalben, und namentlich erſt vor Kurzem wieder in Korinth, ſo viele Machinationen und Kabalen erfahren hatte, daß kein Wunder war, wenn ihm die Richtung des Gemüths, aus welcher dieſelben ihm hervorzugehen ſchienen, alſo eben die ἐριθεία, als die allerverkehrteſte und unſittlichſte, die wahre Mutter alles Böſen erſchienen wäre, und er, noch immer in den Umgebungen lebend, welche ihm des Unangenehmen ſo viel bereitet hatten, gerade ſie als Repräſentanten aller Unſittlichkeit hinſtellte, ohne darum die übrigen unſittlichen Gemüthsrichtungen auszuſchließen, oder die Bedeutung des Worts zu ändern. Köllner und Fritzſche wollen eine ſolche Rückſicht in der Wahl des Ausdrucks nicht gelten laſſen, und ziehen die Annahme vor, daß das Wort Trotz jener beſchränktern Bedeutung doch hier in der allgemeinen der Bosheit oder ſittlichen Schlechtigkeit überhaupt geſetzt ſey: aber da dieſe ſich nirgendsher erweiſen läßt, ſo weiß ich nicht, wie man dabei dem ſchon von Meyer erhobenen Tadel der Willkürlichkeit entgehen wolle, und ob nicht aller Gewinn der obigen Unterſuchung wieder verloren gehe, wenn man die dadurch gewonnene beſtimmte Bed. mit einer ſo ſehr erweiterten vertauſcht, und halte es daher für beſſer, jene feſtzuhalten, und ſo wie ich es gethan aus dem Zwecke des Briefes und den Verhältniſſen und Einflüſſen, unter denen er entſtand, die Erſcheinung zu erklären, daß P. anſtatt eines Wortes von weitem ein anderes von ſo engem Begriffe wählte. — Das Uebrige iſt leicht; was ἀλήθεια ſey iſt I, 18. gezeigt, ἀπειθεῖν τῇ ἀλ. erklärt ſich von ſelbſt; πείθεσθαι τῇ ἀδικίᾳ iſt vornehmlich um des Gegenſatzes willen geſagt, doch darf man nur die ἀδ. von dem innern unſittlichen Triebe des Menſchen verſtehn, um auch dieſen Ausdruck gerechtfertigt zu finden*). ὀργὴ καὶ θυμὸς bieten ABDEG. Syr. Vulg. H. Dr. A. Lachm. Fr. für rec. θυμ. κ. ὀργή. Den Unterſchied beider beſtimmen die Grammatiker und Ausleger dahin, daß ὀργὴ den dauernden Groll, θυμὸς die zornmüthige Aufwallung bezeichne; ob aber P. dieſen Unterſchied hier wirklich gedacht habe, iſt mir ſehr zweifelhaft.

Im 9ten Verſe wird der eben ausgeſprochene Gedanke noch einmal wiederholt und etwas erweitert. Wahrſcheinlich

---

*) Fritzſche, dieſe Auffaſſung tadelnd, erklärt ihn aus Perſonification der ἀδικία. Ganz richtig, aber was iſt denn nun dieſe perſonificirte ἀδικία? Doch nichts anders als die innere Unſittlichkeit, und eben dieſe habe ich den innern unſittlichen Trieb genannt.

war es die Abſicht des Apoſtels, nur dieſen Satz von der Strafe der Gottloſigkeit zu wiederholen, und V. 10. von den Belohnungen der Tugend wurde bloß des Gegenſatzes wegen anhangsweiſe hinzugefügt; daher ich auch V. 8. und 9. nicht durch Punkt, ſondern nur durch Kolon von einander trennen würde. θλίψις *) (hebr. צָרָה Gen. XLII, 21.), ein im N. T. nicht ſeltener Ausdruck, eigentlich Drängen und Stoßen, dann aber Noth, Jammer, Trübſal, zu bezeichnen. στενοχωρία, eig. angustia, Enge des Raums (Plat. Theät. S. 195. A.), im A. und N. T. Verlegenheit, Angſt, Noth; bei Paulus ſtets in Geſellſchaft von θλίψις, ſ. VIII, 35. 2 Kor. VI, 4., eine Verbindung die auch in der LXX. vorkommt, z. B. Jeſ. VIII, 22. für צָרָה וַחֲשֵׁכָה, XXX, 6. für צָרָה וְצוּקָה. Den Unterſchied beider erkennt man am deutlichſten aus 2 Kor. IV, 8. ἐν παντὶ θλιβόμενοι, ἀλλ' οὐ στενοχωρούμενοι· in allen Dingen gedrängt oder geplagt, aber nie in Verzweiflung oder Rathloſigkeit verſetzt (ſ. m. Comm.). Den Unterſchied den Köllner und Meyer ſetzen, daß θλ. die äußere Noth, στ. die innere Angſt bezeichne, kann ich nicht anerkennen. In den Worten ἐπὶ — ἀνθρώπου will man einen Hebraismus für ἀνθρ. allein finden; ich ſehe aber nicht warum es hebräiſch ſeyn muß, wenn P. bemerklich macht daß nicht der Leib des Menſchen, ſondern die Seele es ſey, welche die Unſeligkeit jenes Lebens erfahre. Daraus wenigſtens daß V. 10 nur παντὶ τῷ ἐργ. ſteht, folgt durchaus nichts, da P. nicht genöthigt war dieſe Bezeichnung überall zu wiederholen. de Wettes Einwand, daß es dann ἐπὶ ψ. παντὸς ἀνθρ. oder ἐπὶ π. ψ. ἀνθρώπων heißen müßte, ſcheint mir nicht Stich zu halten; wenn aber Fritzſche bemerklich macht daß nach der Lehre der h. S. die Höllenſtrafen vorzüglich auf den Leib bezogen werden, ſo muß ich erwiedern, daß dies allerdings in den Darſtellungen der Evangeliſten ſo ſey, daraus aber nichts für P. folge, der eine Auferſtehung der Gottloſen gar nicht anzunehmen ſcheine. Und Etwas muß doch das wohl gelten, daß er eine ſolche Periphraſe nirgends braucht. Die Auslaſſung des Verbi macht es halb ungewiß, ob P. hier ein Urtheil ausſpreche, oder eine Art von Wehe ausrufe über den Sünder. Auch in κατεργάζεσθαι hat man nicht mehr zu ſuchen als im einfachen Verbum V. 10., nehmlich vollbringen. Auch

*) Ob θλίψις oder θλῖψις zu accentuiren ſey (wie ich nach Lachmanns u. A. Vorgange in den Korintherbriefen gethan), ſcheint nach dem was Fritzſche zu d. St. mit Bezugnahme auf Lobeck ad Phryn. p. 107. Dindorf praef. ad Arist. Acharn. p. XV. über die Abweichung der Helleniſten in Hinſicht auf die Quantität des ι in ähnlichen Wörtern bemerkt hat, wenigſtens ſehr zweifelhaft zu ſeyn, und mag alſo dahin geſtellt bleiben.

das Merkmal der Schlechtigkeit des Handelns kann die Präp. wohl nicht enthalten, obwohl an den von Fritzſche angeführten Stellen I, 27. VII, 17. 20. 1 Kor. V, 3. das verübte ἔργον ein böſes iſt. Wenigſtens wird daſſelbe Verbum auch vom guten Werk gebraucht VII, 18. XV, 18., wo das Merkmal der Schwierigkeit deſſelben kaum gefunden werden kann. εἰρήνη, das hier zu δόξα und τιμὴ hinzugefügt wird, iſt bekanntlich im A. und N. T. ein ſehr weiter Begriff, und ſoll wohl auch hier nicht nur den innern Seelenfrieden (Meyer), ſondern jedes mögliche Gute bezeichnen; ſ. I, 7. Beiden Verkündigungen fügt der Ap. die Worte bei Ἰουδαίῳ τε πρῶτον καὶ Ἕλληνι, die wir ſchon I, 16. kennen lernten. Ein Zuerſt, wie dort der Heilsverkündigung, ſo hier der Strafe und des Lohnes, ſetzt er überall für ſein Volk; daß nicht Vorliebe ihn leite, lehrt V. 9.; wohl aber konnte ihn zu dieſem Zuſatze die Ueberzeugung beſtimmen, daß ob auch alles ſittliche Handeln an ſich gleich gut, alles unſittliche gleich ſchlecht ſey, doch Begabung mit Unterſtützungen wie ſie der Jude hatte, den Wollenden viel weiter fördern, den Widerſtrebenden in viel ſchwerere Verantwortung bringen müſſe, als den Heiden dem dieſe Unterſtützung abgehe. Mehr ſuche ich nicht in dieſen Worten. Er begründet das bisher Vorgetragene durch den V. 11. aufgeſtellten Gedanken, es ſey bei Gott keine προςωποληψία, d. h. er leitet den Grund ſeiner Behauptungen aus der Idee göttlicher Gerechtigkeit ab. Wo irgend im N. T. die Ausdrücke λαμβάνειν πρόςωπον, προςωπολήπτης, προςωποληψία vorkommen, da bezeichnen ſie immer ein ungleiches Verfahren, ein Verlaſſen des Pfades der Gerechtigkeit aus Rückſicht auf die äußern Verhältniſſe und die Perſönlichkeit der betheiligten Perſonen, kurz Parteilichkeit.

V. 12. Den Gedanken daß bei Gott eine ſolche Parteilichkeit nicht gefunden werde, will nun P. noch weiter ausführen, und zwar in der beſtimmten Beziehung auf das Verhältniß der Heiden und der Juden, indem er zeigt, daß jeder von beiden Theilen mit ſeinem eignen Maße gemeſſen, d. h. nach dem was ihm als Förderungsmittel der Sittlichkeit verliehen ſey, beurtheilt werde. Er ſpricht hier bloß von Solchen die geſündigt haben, obwohl bisher eine dopple Annahme Statt gefunden, Solcher die Lohn, und Solcher die Strafe zu erwarten haben. Der Grund hiervon ſcheint darin zu liegen daß P. urtheilt, der erſte Fall könne gar nicht eintreten, es könne nie die Frage werden, nach welcher Regel Gott Belohnungen ertheile, weil Niemand ſich derſelben würdig mache. Wenigſtens ruht ja doch auf dieſer Anſicht ſeine Ueberzeugung von dem Bedürfniſſe der Erlöſung und des Glaubens daran für alle Menſchen ohne Ausnahme. οἱ ἀνόμως ἁμαρτόντες ſind ohne Zwei-

fel Heiden, alle diejenigen unter ihnen, welche geſündigt haben; denn von einem Unterſchiede zwiſchen beharrlichen und nicht beharrlichen Sündern, den Neuere machen wollen, und daher hier das ἥμαρτον ohne alle Rückſicht auf den Aoriſt von beharrlichem Sündenleben verſtehn (ſ. Roſenm., Flatt.), weiß Paulus nichts. Ihm iſt Jeder der geſündigt hat, ohne Unterſchied dem göttlichen Gerichte heimgefallen, das über ihn ergehen wird, wenn keine Verſöhnung für ihn eintritt. Sie ſündigen ἀνόμως, d. h. außer dem Geſetz; die Juden, welche das Geſetz haben (es giebt für P. nur Eins, nehmlich das Moſaiſche, das ihm die Geſammtheit der Offenbarung göttlichen Willens an die Menſchen iſt), ſind ὑπὸ τὸν νόμον, ἐν τῷ νόμῳ, ἔννομοι; der Gegenſatz ἄνομοι, welches Wort hier ſeine gewöhnliche Bedeutung: unſittlich, um des Gegenſatzes willen ablegt (vgl. 1 Kor. IX, 21. nicht aber Apg. II, 23. wie Heumann will); ihr Zuſtand alſo ἀνομία, ihr Sündigen geſchieht ἀνόμως d. h. χωρὶς νόμου, ohne das Geſetz gehabt zu haben. ἀπόλλυσθαι, Gegenſatz von σώζεσθαι (ſ. zu I, 16.), umkommen; das Schickſal des Sünders der in der Sünde beharrt ohne Erlöſung. Das Wort iſt eigentlich zu nehmen, obwohl es auch in der Bedeutung, aktiv des Verlierens (Joh. XII, 25. Matth. XVI, 25. al.), und paſſiv des Verlorenwerdens (woher πρόβατα ἀπολωλότα Matth. X, 6. XV, 24.) vorkommt; denn der Lohn der Sünde iſt der Tod (VI, 23.). Vgl. 1 Kor. XV, 18. *). ἀνόμως hier im zweiten Gliede muß nun bedeuten, ohne Anwendung des Geſetzes, d. h. nicht nach der Regel des Geſetzes. Sie werden zwar den Lohn der Sünde erhalten, dem kein Sünder vor dem gerechten Richtſtuhl Gottes entgehen kann, aber es wird auf ſie das Geſetz nicht angewendet werden. Die Part. καὶ vor ἀπολοῦνται dient zu Bezeichnung des richtigen Verhältniſſes der Folge zum Grunde. Im zweiten Theile ſind οἱ ἐν νόμῳ ἁμαρτόντες diejenigen, welche im Geſetze (III, 19.) oder unter dem Geſetze ſtehend geſündigt haben, alſo die Juden **). Heißt es nun von dieſen κριθήσονται, ſo hat κρίνειν in dieſem Zuſammenhange

---

*) An Vernichtung, wie Fritzſche glaubt, habe ich weder hier noch bei irgend einer andern von mir erklärten Stelle gedacht oder denken können, da P. eine ſolche nirgends lehrt. Eben ſo entfernt aber bin ich geweſen, dem Ap. die Abſurdität des Gedankens: mitius interibunt, aufbürden zu wollen, welche Fr. mir aufgebürdet hat.

**) Zu der Annahme daß ἐν hier eine inſtrumentale Bedeutung habe (per legem, Fritzſche), kann ich weder im Gegenſatze noch im Zwecke dieſer Worte eine Nöthigung erkennen. Denen welche ohne Geſetz werden die entgegen geſtellt, welche mit Geſetz geſündigt haben, d. h. im Beſitze deſſelben; ob auf dieſes Sündigen das Geſetz Einfluß gehabt und welchen, darauf kam hier nichts an.

und als Parallele von ἀπόλλυσθαι wirklich die Bedeutung: verurtheilen *). διὰ νόμου durch das Geſetz; d. h. mit Anwendung des Geſetzes als Regel der Beurtheilung. Der Mangel des Artikels hat Scholz, Paulus, A. bewogen den Satz als einen allgemeinen Satz, alſo νόμος nicht vom moſaiſchen Geſetze ſelbſt, ſondern nur von einem (geoffenbarten) Geſetze überhaupt zu verſtehn, welchem dann freilich im Zuſammenhange das jüdiſche als concretum unterzuordnen ſeyn würde. Die Möglichkeit dieſer Annahme in einem Satze wie dieſer läßt ſich gar nicht leugnen, aber νόμος ohne Art. bezeichnet bei P. daſſelbe wie mit Art., und zwar (ſolche Stellen abgerechnet wo gar keine Beziehung auf das jüdiſche Statt finden kann) wahrſcheinlich allenthalben. Dieſer mehrmals von mir ausgeſprochenen Behauptung iſt hie und da widerſprochen worden; ich halte es daher für nothwendig hier einmal für allemal den Beweis zu führen. An folgenden Stellen: V. 23. 25. 27. V, 13. 20. VII, 1. X, 4. XIII, 8. 10. 1 Kor. IX, 20. Gal. III, 10. 11. 21. 23. IV, 4. 5. 21. V, 4. VI, 13. Phil. III, 5. 6. 9. kann, wenn man nur einigermaßen auf Sinn und Zuſammenhang Rückſicht nehmen will, an ein Geſetz überhaupt nicht gedacht werden, ſondern nur an das beſtimmte, moſaiſche. Neben dieſen ſteht eine geringe Anzahl anderer, wo eine weitere Faſſung möglich wäre, ſo daß, wären ſie die einzigen, man an das moſ. Geſetz vielleicht nur inſofern denken würde, als daſſelbe in der Gattung mit enthalten iſt, bei dem Vorhandenſeyn der vorgenannten aber und der Rückſicht auf den Kampf des Apoſtels gegen die jüdiſchen Meinungen und Vorurtheile, die ſpecielle Faſſung doch wohl vorzuziehen hat. Dahin rechne ich III, 21. (χωρὶς νόμου kann heißen: ohne Zuthun (irgend) eines Geſetzes, aber im Zuſammenhange liegt eine ſo nahe Beziehung auf das moſaiſche, daß man es weit richtiger von dieſem deutet) 31. (νόμον καταργεῖν könnte wohl bedeuten: alles Geſetz überhaupt aufheben, aber daß P. nur an das jüdiſche denke, iſt wenigſtens höchſt wahrſcheinlich.) IV, 13. 14. VI, 14. 15. VII, 9. (ἔζων χωρὶς νόμου kann hei-

---

*) Eine bedeutungsvolle Milde gegen die Juden (de Wette) kann ich darum hier nicht finden, weil der Zweck der Stelle iſt dieſe zu belehren, daß ſie eben ſo verdammlich ſeyen, und dem göttlichen Urtheile eben ſo wenig entgehen werden als die Heiden. Hatte der Ap. einen bewußten Grund für den Wechſel, ſo konnte es der ſeyn, daß ein Richterſpruch im eigentlichen Sinne nur da erfolgen könne, wo ein Geſetz ſey nach welchem er erfolge. Die ἀπώλεια der Heiden war anerkannt, und nur das ἀνόμως hier bemerklich zu machen; das κρίνεσθαι der Juden mußte er erſt behaupten, und thuts mit dem Gedanken daß bei der allbekannten Strenge der geſetzlichen Forderung Jeder ſich ſelbſt ſagen könne, daß wer nach dem Geſetze gerichtet werde, auch durch das Geſetz verurtheilt werden müſſe.

ßen: ich lebte ohne ein Geſetz zu haben; aber im ganzen Abſchnitte ſpricht der Ap. von keinem andern als dem jüdiſchen, wie ſollten wir da annehmen, er meine hier ein allgemeineres?) Gal. II, 19. 21. (nur künſtliche Deutungen erlauben hier eine andre Deutung) III, 18. (ſo mitten inne zwiſchen Ausſprüchen über das moſaiſche Geſetz, daß ohne Zwang ein anderes zu denken unmöglich wird). Endlich finden ſich noch einige, welche allerdings allgemeine Sätze enthalten, die von jedem Geſetze geſagt werden können, von denen aber wenigſtens das gewiß iſt, daß P. ſie nicht ohne beſtimmte Rückſicht auf das Geſetz deſſen Vertheidiger er bekämpft, ausgeſprochen habe, III, 20. IV, 15. VII, 8. Gal. V, 18. 20. Die angeführten aber ſind alle welche hier in Betracht gezogen werden können, ihre Vergleichung wird, ſo hoffe ich, den Leſer überzeugen, daß meine Behauptung über die Bedeutung von νόμος bei P. nicht aus der Luft gegriffen, ſondern ſeinem reichlich bezeugten Sprachgebrauche entnommen ſey.

V. 13—15. werden von ſehr vielen Auslegern, neuſtens von Reiche, Scholz (Ausg. nicht im Comm.), als Parentheſe angeſehn, und V. 16. unmittelbar an V. 12. angeknüpft. Die völlige Entſcheidung kann erſt bei V. 16. ſelbſt gegeben werden; für jetzt fällt ſoviel in die Augen, daß V. 13. ſo mit dem Vorhergehenden zuſammenhange, daß wenn nicht im Verfolg eine andere Nothwendigkeit ſich darthue, Niemand auf den Gedanken einer Parentheſe fallen könne. Wir haben einen Satz vor uns, welcher, in unmittelbarem Zuſammenhang mit den letzten Worten, dazu dienen kann und ſoll, die Behauptung, auch die Juden, wiefern ſie ſündigen, ſeyen dem göttlichen Strafgerichte unterworfen, zu rechtfertigen. ἀκροαταὶ νόμου *), Hörer des Geſetzes, im Gegenſatz gegen die ποιητὰς deſſelben d. h. die welche es erfüllen, wie Jak. I, 22—25. Es iſt bekannt daß nicht allein überhaupt im Alterthume mehr gehört als geleſen wurde, und daher die Wörter welche jenes bedeuten, dieſes oft mit anzeigen, ſondern auch die Juden weniger in ihren heiligen Schriften laſen, als dieſelben an den Sabbaten vorleſen hörten. δίκαιον εἶναι παρὰ τῷ θεῷ, und δικαιοῦσθαι ſind hier offenbar völlig gleichbedeutend, und erklären eins das andere. Es iſt hier nicht ſowohl die Rede von dem innern ſittlichen Zuſtande, der Tugend oder Heiligkeit des Menſchen, als vielmehr von der Geltung welche ihm von Gott beigelegt wird; δικαιοῦσθαι, wie ſchon Erasmus die Sache richtig aufgefaßt hatte, heißt: von Gott für δίκαιος d. h. für einen ſeines Wohlwollens würdigen

*) Der Artikel vor νόμου fehlt beide Male in ABDG. Dam., das zweite Mal auch in E., und iſt daher auch von Lachm. weggelaſſen worden.

Menſchen gehalten, erklärt, behandelt werden, δ. παρὰ τ. ϑ. nach Gottes Urtheil δ., geltend bei Gott als δ. — Der Gedanke unſers Verſes iſt alſo dieſer: Nicht auf das Haben und Hören d. h. den Beſitz und die Kenntniß des Geſetzes kommt es an, wenn es ſich fragt, wer vor Gott als δ. gelten d. h. ihm wohlgefallen und ſeines Segens genießen werde, daß etwa der Jude durch ſein Judenthum allein ſchon dieſes höchſte Ziel menſchlichen Wünſchens erreicht habe; ſondern auf die Erfüllung deſſelben. Hierin liegt nun zugleich der Gedanke, daß er, wenn er kein ποιητὴς ſey, nicht δίκαιος, alſo ἄδικος, und als Solcher dem göttlichen Zorne unabwendlich heimgefallen ſey. So iſt durch dieſen Satz das in der That bewieſen, was zu beweiſen war, daß wer das Geſetz habe, nach dem Geſetz gerichtet werden ſolle.

V. 14. wird es wieder nöthig ſeyn erſt über das Einzele zu ſprechen, ehe wir auf den Zuſammenhang Rückſicht nehmen. ὅταν ἔθνη — ποιῇ. Hier iſt zuerſt ἔθνη, obwohl es *keinen* Artikel hat, doch nicht von Individuen, etwa von einzelen beſſeren Gliedern der Heidenwelt, ſondern von der Geſammtheit zu faſſen. Zwar iſt zuzugeſtehn, daß das was hier P. ſagt, wenn ja von Welchen, nur von Einzelen geſagt werden könne; aber nicht allein iſt es etwas charakteriſtiſches bei unſerm Apoſtel, daß er ſich in ſeinen dogmatiſchen Darſtellungen wenig um Einzeles und Individuelles bekümmert, und ſtatt deſſen immer große Anſichten über das Ganze faßt und aufſtellt, geſetzt auch daß im Einzelen Vieles denſelben nicht Entſprechendes vorkommen ſollte, wodurch eben ſeine Lehre die Großartigkeit erhält, die man mit Recht an ihr bewundert; ſondern es iſt auch dem Kenner der griech. Sprache nicht unbekannt, daß wenn adjektiviſche Beſtimmungen mit eigenem Artikel dem Subſtantiv nachfolgen, dieſes des Artikels entbehren kann, ohne darum minder beſtimmt zu bleiben als mit demſelben. Eben ſo IX, 30. wo er das Ganze der Heidenwelt umfaſſen muß, und doch ſagt: ἔθνη τὰ μὴ διώκοντα δικαιοσύνην, vgl. Plat. Krit. S. 52. D. ξυνθήκας τὰς πρὸς ἡμᾶς αὐτούς. Charm. S. 156. D. ἰατροὶ οἱ ἕλληνες, und m. Anm. zu Plat. Gaſtm. S. 101. Wir haben daher zu überſetzen, um ſeinen Sinn zu treffen: die Heiden welche das Geſetz nicht haben. Uebereinſtimmend Reiche, Köllner, de Wette, während Benecke, Schrader, Glöckler, Meyer, Fritzſche, das wahre Sachverhältniß, meine ich, mehr als die pauliniſche Auffaſſungsart ins Auge faſſend, ſich für einzele Heiden erklären. Daß der Artikel hier nicht entſcheidend ſey, lehrt Eph. II, 11., wo er in der Anrede an beſtimmte Theile der Heidenwelt doch ſagt ὑμεῖς τὰ ἔθνη. Unrichtig übrigens Reiche τὰ μὴ ἔχοντα, obgleich ſie nicht haben. Dies wäre μὴ ἔχ. ohne Artikel. Eine beſſere Stellung wäre τὰ μὴ ἔχοντα νόμον. —

ποιεῖν*) τὰ τοῦ νόμου wird von den meiſten Auslegern von Erfüllung deſſen verſtanden, was das Geſetz gebiete; doch hat die Ueberzeugung, Paulus könne von den Heiden eine ſolche nicht behaupten, einige Erklärer, Beza, Jak. Capellus, Bochart, Wetſt., A., auch neuerlich Flatt bewogen, die Worte vielmehr ſo zu verſtehn, daß die Heiden das Nehmliche thun was das Geſetz thue, nehmlich das Gute befehlen, das Böſe verbieten und beſtrafen. Grammatiſch falſch iſt dieſe Erkl. nicht, aber vor Augen liegt daß P. hier nicht von dem zu ſprechen hatte, was der Heide von Andern fordere, ſondern was er ſelbſt thue, und hätte man nicht ſein oder das eigene Syſtem in Gefahr geglaubt, man hätte ſich ihr nicht zugewandt. Aber dieſe Gefahr iſt nicht vorhanden. Freilich bezeichnet ὅταν nicht nur einen möglichen und gedachten Fall, deſſen Eintreten das zur Folge haben würde, was der Nachſatz ausſpricht, ſo daß P. etwa nur die Annahme aufſtellte: Geſetzt die Heiden thäten ſo oder ſo, ſo würde das und das die Folge davon ſeyn, ſondern iſt unleugbar temporal (nicht si, ſondern quum oder quoties, quotiescumque), und P. ſetzt alſo das ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου als etwas wirklich — nicht immer (dann ſtände ἐπεὶ oder ἐπειδὴ, cauſſal), aber doch in einzelen Fällen — geſchehendes, aber τὰ τοῦ ν. ποιεῖν bedeutet nicht: das ganze Geſetz erfüllen, ſo wenig als πράττειν τὰ τοῦ βασιλέως bedeutet: alle Angelegenheiten des Königs betreiben, ſondern der Artikel dient nur zur Herſtellung des Subſtantivbegriffes, und ſo wenig daher ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου bedeutet: Etwas von dem thun was das Geſetz erheiſcht, ſo gewiß tritt es doch ein, ſobald ein Menſch einem Theile ſeiner Forderungen genügt, und unſer Vorderſatz ſagt alſo nur: ſo oft die Heiden (in irgend einem Stücke) das thun was das Geſetz erfordert. τὸν νόμον konnte er gar nicht ſagen, weil die Heiden ohne Kenntniß des Geſetzes zwar das thun können was (ohne ihr Wiſſen) das Geſetz gebietet, nicht aber das Geſetz ſelbſt weder ganz noch zum Theil befolgen. Jenes aber kann er ſagen ohne ſich im mindeſten zu widerſprechen, denn wir werden ihm doch nicht zutrauen, daß er an gar keine tugendhafte Handlung unter den Heiden glaubte, für ſeine Behauptung aber genügte ſchon eine einzige; denn hat Einer das Geſetz im Herzen eingeſchrieben, ſo habens alle. Steht aber die Sache ſo, ſo verſchwindet jeder Reiz eine andere Erklärung ſuchen zu gehn. — φύσει, das noch zu betrachten iſt, verbinden faſt alle Ausleger mit dem Nachſatze, wogegen ich in der erſten

---

*) ποιῶσιν AB. Clem. Str. I, 19. (p. 136. S. 374. Pott.) II, 9. (p. 163. S. 452. P.) Or. XVII. in Mt. p. 121. (Lomm.) fgm. gr. in Rom. p. 258. Dam. Lachm. ποιοῦσιν D*G.

Aufl. nach Bengels Vorgange es mit ἔχοντες verband, worin mir Uſteri (Lehrbegr. S. 30.) gefolgt iſt. Mich leitete Theils die Meinung daß ſich die andere Verbindung mit dem Sprachgebrauche des Ap. nicht vertrage, Theils die von den Vorgängern empfangene Bedeutung: vermöge des innern Triebes ihrer ſittlichen Natur, deſſen allerdings im Vorderſatze noch nicht zu erwähnen war. Jetzt aber, überzeugt, daß es bei der weiten Bedeutung ſowohl von φύσις überhaupt, als auch von φύσει beſonders, einen ſo beſtimmten Sprachgebrauch kaum geben könne, und bei P. in der That nicht gebe, nicht minder daß man nur φύσει weit genug faſſen dürfe — wie denn ohne Zweifel Jeder φύσει dasjenige thut, wozu er nicht durch Anleitung von außen her veranlaßt worden iſt —, um auch den zweiten Anſtoß gehoben zu ſehn, kann ich nicht mehr anſtehn mich der Verbindung hinzugeben, welche durch die Stellung unleugbar empfohlen wird, und einen ſchönen Gegenſatz darbietet. Von Natur thun die Heiden τὰ τοῦ νόμου, d. h. ohne durch Gebot von außen her dazu getrieben zu werden. — Der Nachſatz iſt leicht; im Subjekt wird durch die Wiederholung der Worte νόμον μὴ ἔχοντες, die hier conceſſiv zu faſſen ſind, ein Contraſt gebildet gegen das Prädikat, der nicht unkräftig iſt; das Präd. ſelbſt ἑαυτοῖς εἰσι νόμος, ſie ſind ſich ſelbſt Geſetz, hat den Sinn: Sie vertreten ſich ſelbſt die Stelle des Geſetzes, ſind alſo auch nicht ſchlechter als die Beſitzer deſſelben, ja wohl beſſer, wenn ſie's erfüllen und jene nicht. — Was nun zuletzt die Verbindung dieſes V. mit dem Vorhergehenden und ſeine Bedeutung im Gedankengange des Ap. anlangt, ſo glaube ich die Annahme daß er den erſten Theil von V. 12. beweiſen ſolle (Calvin, Pareus, Koppe, de Wette, A.), aus folgenden Gründen verwerfen zu müſſen: 1) weil es nicht ohne Unordnung und Verwirrung der Gedanken geſchehen könnte, wenn der Ap. erſt den zweiten und darnach den erſten Theil beweiſen wollte, 2) weil ein ſolcher Beweis in den Worten gar nicht enthalten iſt, indem er dort von der ἀπώλεια der Heiden ſpricht, welche geſündigt haben, hier aber von ihrer Beobachtung des göttlichen Geſetzes auch ohne Kenntniß deſſelben. So bleibt nur übrig mit V. 13. zu verbinden, was auch an ſich ſchon das Einfachſte und Natürlichſte iſt. Nun war da der Hauptgedanke, nicht das Haben ſondern das Vollziehen des Geſetzes führe zur δικαιοσύνη. Dieſen Satz kann er mit V. 14. nicht beweiſen wollen, ſondern es bleibt nur übrig daß er ihn erklärend beifüge, um jenen auch auf die Heiden auszudehnen, alſo in dieſer Weiſe: Obiger Satz gilt völlig allgemein, denn auch die Heiden zeigen durch ihr manchmaliges Thun deſſen was im Geſetz geboten iſt, daß ſie ein Geſetz gleichen Inhalts in ihrem Innern tragen, daß alſo

auch bei ihnen von einem ποιεῖν τὸν νόμον die Rede ſey. Ganz deutlich tritt dies bei der Form welche P. dem Satze gegeben hat, nicht hervor, und würde klarer werden, wenn er geſchrieben hätte: καὶ γὰρ (= καὶ γὰρ καὶ) ἔθνη τὰ — ἔχοντα ὅταν φύσει ποιῇ κ. τ. λ.; ſeine Meinung indeß kann faſt nur dieſe geweſen ſeyn. Aehnlich Köllner, Olsh., Fritzſche. Andere anders.

V. 15. Den cauſſalen Zuſammenhang in der relat. Form erkennen alle Ausleger an, und nehmen das Folgende als Beweis von V. 14.; nur Koppe ſetzt οἵτινες ἐνδ. gleich ἀλλ' ἐν αὐτῷ τούτῳ ἐνδ., aber es möchte ſchwer werden ein adverſatives Verhältniß der Sätze herauszufinden. ἐνδείκνυσθαι, declarare, demonstrare, beweiſen, darthun, offenbaren, vgl. IX, 17. 22. 2 Kor. VIII, 24. Eph. II, 7. τὸ ἔργον τοῦ νόμου kann grammatiſch betrachtet entweder das ἔργον ſeyn, welches dem ν. angehört, oder welches vom ν. hervorgebracht, oder welches von ihm befohlen wird. Im erſten Falle müßte man mit Orig., Weller, S. Schmidt, Bengel, A. einen Gegenſatz von Buchſtaben und ἔργον annehmen, und τὸ ἔ. als den rechten wahren Kern und Inhalt des Geſetzes verſtehn*). Der Sinn wäre gut und paſſend; nur kann ἔργον dieſe bloß auf dem Gegenſatz ruhende Bedeutung nicht haben, wenn kein Gegenſatz wirklich vorhanden iſt, hier aber findet ſich nicht die leiſeſte Spur eines ſolchen, daher kann man nicht einſtimmen. Im zweiten Falle würde man entweder auf die Erklärung geführt werden, welche Grotius giebt: id quod lex in Judaeis efficit, nempe cognitionem liciti et illiciti, womit Turretin einſtimmt, oder mit Glöckler, Meyer, die Gerechtigkeit oder das geſetzmäßige Handeln als das Werk des Geſetzes betrachten, oder endlich mit den Vers 14. angeführten Auslegern an das Geſchäft des Geſetzes, das Gute zu gebieten und das Böſe zu verbieten, denken müſſen. Die erſte dieſer Erklärungen würde ſich mit dem Zuſammenhange vertragen („ſie zeigen nehmlich durch ihr Thun daß die Kenntniß des Rechten und Unrechten, welche bei den Juden durch das Geſetz gewirkt iſt, in ihren Herzen iſt"), auch einen pauliniſchen Gedanken geben, denn das Geſetz wirkt dieſe Erkenntniß ſeiner Ueberzeugung nach; aber der Gedanke wenigſtens für den Leſer hier, wo der Ap. ſich noch gar nicht über die Wirkungen des Geſetzes erklärt hat, unverſtändlich bleiben; bei der zweiten würde, da das Geſetz nach P. die Gerechtigkeit nicht wirken kann, auch dieſe nicht als

*) Eben dahin ſcheint Benecke's Ueberſetzung: das Weſen des Geſetzes, zu zielen, ſeine Erklärung aber: die Aufgabe des Geſetzes, das was es bewirken ſoll, wozu es da iſt, das Geſetz ſeinem Zweck und Weſen nach, deutet vielmehr auf die zweite Art der Auffaſſung.

eingeſchrieben gedacht werden könnte, nur von der Idee der Gerechtigkeit welche der Zweck des Geſetzes allerdings iſt, die Rede ſeyn können, wie auch Glöckler nur ſagt: was das Geſetz bewirken will; aber im ἔργον liegt nicht die Bezeichnung deſſen was das Geſetz bezweckt und nicht bewirken kann, ſondern was es in der That bewirkt; die dritte nennt wirklich etwas was das Geſetz thut, aber dies iſt nicht das in die Herzen eingeſchriebene ἔργον, ſondern würde ein ſolches ſein, das aus der hier befindlichen Erkenntniß hevorgehe, wozu noch kommt daß dieſe Erkl. nur Statt finden könnte, wenn wir ihr V. 14. Statt gegeben hätten. Ans dieſen Gründen muß ich die zweite Auffaſſungsart des Genitivs in ihren verſchiedenen Erſcheinungsformen abweiſen. Die dritte findet ſich bei Heumann, Chr. Schmidt, Scholz, Paulus, Reiche, Köllner, de Wette, Fritzſche mit einigen Schattirungen. Ihr ſteht von Seiten der Grammatik nichts entgegen, denn nicht nur kann der Genitiv dieſe Bedeutung haben, ſondern auch, daß er ſie wirklich habe, zeigt der häufige Plural ἔργα τ. νόμου, z. B. III, 20. 28. IX, 32. Gal. II, 16. Man wendet ein, in dieſem Sinne würde P. auch hier den Plural gebraucht haben, wie denn auch Reiche und Fritzſche τὸ ἔργον = τὰ ἔργα ſetzen, und allerdings glaube ich, wenn P. hier daſſelbe dachte wie ſonſt, wo er τὰ ἔργα ſetzt, ſo würde er auch den Plural geſchrieben haben; aber ich urtheile daß er dies gar nicht durfte, denn damit hätte er die einzelen geſetzmäßigen Handlungen ſelbſt angezeigt, die unmöglich ins Herz eingeſchrieben gedacht werden können. Dies kann nur von dem Ganzen einer geſetzmäßigen Handelweiſe geſagt werden, welche als allgemeine Form, als Idee, gar wohl im Gemüthe liegend oder eingezeichnet genannt werden mag, und nothwendig durch den Singular ausgedrückt werden mußte, wie er auch V. 7. ἔργον ἀγαθὸν im chriſtlichen Sinne gebraucht hat. Uebereinſtimmend Köllner, de Wette, Fritzſche findet dieſe Unterſcheidung und ihre Begründung ſonderbar. Mir will dies noch nicht gelingen, denn ich kann mir wohl eine allgemeine Norm des zu Thuenden ins Herz eingeſchrieben denken, welche mit der im moſ. Geſetze gegebenen übereinſtimme, nicht aber einen „indicem rerum faciendarum vitandarumque,“ und werde überdies gewahr wie geringen Werth P. allenthalben auf die einzelen ἔργα νόμου legt. Ließ ſich nun gleich ebenfalls ſagen, das Geſetz ſey eingeſchrieben, ſo glaube ich, das was P. hier ſagt, ſey richtiger. Das was ihm Geſetz heißt, nehmlich das moſaiſche, fehlt den Heiden, aber die Beſchaffenheit des Handelns, welche der Befolgung ſeiner einzelen und ſpeciellen Vorſchriften als Idee zum Grunde liegt, liegt auch in ihnen als ein allge-

meines Bild des ſittlichen Handelns. Wir haben daher gar nicht nöthig ἔ. τ. ν. periphraſtiſch oder pleonaſtiſch für τὸν νόμον zu nehmen, wie von Wolf, Böhme, Koppe, Roſenm., Tholuck geſchehen iſt, ſondern werden bei der zuletzt gegebenen Erklärung ſtehen bleiben dürfen. Daß ferner γραπτὸν ἐν τ. κ. αὐτῶν durchaus für γεγραμμένον ſtehe, liegt am Tage; eine Hindeutung auf die Einſchreibung des moſaiſchen Geſetzes in ſteinerne Tafeln kann zugegeben werden (vgl. 2 Kor. III, 3.), aber der Begriff des Unauslöſchlichen, den Einige darin entdecken wollen, liegt hier zu fern. Wir fragen zuletzt: wodurch offenbaren die Heiden das Geſagte? Die allgemeine Antwort iſt: Eben durch das V. 14. angeführte ποιεῖν τὰ τοῦ νόμου. Nur Tholuck und Köllner wollen dies nicht, ſondern finden die Antwort in den folgenden Worten. Wir betrachten dieſelben. συμμαρτυρεῖν wird von vielen Auslegern für das verſtärkte Simplex genommen, als Grot., Koppe, Tholuck, Kölln. Olsh., was aber wenigſtens nicht erwieſen werden kann; von andern als una testari, wo dann ehedem der andere Zeuge aufgeſucht, und bald dieſer bald jener gefunden wurde, ſ. S. Schmidt; und auch wem das Zeugniß abgelegt werde, darüber urtheilen die Meiſten zwar, den Heiden, Flatt jedoch τῷ νόμῳ oder τῷ ἔργῳ τοῦ νόμου. So weit ich das Verbum kenne, hat es zwei Bedeutungen: zugleich mit Jemand zeugen, und für Jemand (der im Dativ ſteht) Zeugniß geben. Dieſe findet ſich Xenoph. Hell. III, 3, 2. *). Nehmen wir jene an, ſo bezeichnet P. das Zeugniß des Gewiſſens der Heiden als hinzukommend zu dem ihres Thuns (V. 14.) für die Wahrheit daß

*) Fritzſche will dies nicht gelten laſſen, indem er das Zeugniß der Mutter für die Unächtheit des Leotychides als das eine, die Zeit der Geburt deſſelben als das andere Zeugniß angeſehn wiſſen will. Er nimmt folglich die Worte: ἀλλ' ἡ πολὺ κάλλιον ἐκεῖνον εἰδυῖα μήτηρ καὶ νῦν ἔτι φησίν, als Worte des Ageſilaos, die ich aber nur dem Leotychides beilegen kann. Dazu beſtimmt mich 1) daß ſie als Antwort auf Ageſ. Rede: ὅντινα καλεῖς πατέρα οὐκ ἔφη σε εἶναι ἑαυτοῦ ſehr gut paſſen, und eben ſo die folgenden durch ἀλλὰ eingeführten Worte als Gegenrede des Ageſilaos; 2) daß Ageſilaos den Sinn: deine Mutter bezeugt noch immer daß du ihr Sohn nicht ſeyſt, ſo ausdrücken mußte: οὐδὲ νῦν φησίν; 3) daß gar nicht denkbar iſt daß die Mutter, welche auch früher öffentlich den Sohn immer als Sohn des Agis, nur im engern Kreiſe ihrer Freundinnen und Dienerinnen als Sohn des Alkibiades bezeichnet hatte (Plut. Alk. 23. Ageſ. 3.), jetzt, nachdem derſelbe vom ſterbenden Agis ſeine öffentliche Anerkennung erlangt hatte (Plut. Ag. 3.), ſo thöricht und lieblos gegen ihn geweſen ſeyn werde, ihn durch ihre Erklärung ſeiner Unächtheit von der Thronfolge auszuſchließen. Gehören aber jene Worte dem Leotychides, ſo fällt das erſte Zeugniß weg, und συνεμαρτύρησεν αὐτῷ kann nur noch bedeuten: hat für ihn gezeugt. Ob es Röm. VIII, 16. XI, 1. eben dies bedeute, ſoll an den betreffenden Stellen unterſucht werden.

τὸ ἔργον τοῦ ν. γραπτόν ἐστιν ἐν τ. καρδ. αὐτῶν, bei der andern als ein ſolches welches zu ihren Gunſten dieſe Wahrheit bezeuge, und dann muß αὐτοῖς ergänzt werden. In beiden Fällen aber enthält unſer Participialglied nicht das Mittel der ἔνδειξις, ſondern etwas zu ihr hinzukommendes, die ἐνδ. muß alſo in ihrem Thun V. 14. geſucht werden, und die entgegengeſetzte Anſicht, die, wenn überhaupt, nur bei der Annahme beſtehen kann, das συμμαρτ. = μαρτυρεῖν ſey, muß abgewieſen werden. Beides konnte P. ſagen, aber wiefern bei der erſten Erkl. (mit zeugen) die Ergänzung von αὐτοῖς nicht erfordert wird, und das Vorhandenſein und Richten des Gewiſſens allerdings ein Zeugniß für das Daſeyn des Sittengeſetzes in den Herzen iſt, ſowohl als jenes Thun, halte ich dieſe jetzt für vorzüglicher als die zweite, früher von mir angenommene. Man kann demnach überſetzen: wovon auch ihr Gewiſſen Zeugniß giebt = und hierzu kommt noch das Zeugniß ihres Gewiſſens. — Das letzte Glied dieſes V. enthält einen neuen, zum vorigen hinzutretenden Gedanken, indem die Verbindung von τῶν λογισμῶν mit τῆς συνειδήσεως nicht allein durch die dazwiſchen geſtellten Worte μεταξὺ ἀλλήλων, ſondern auch dadurch unmöglich wird, daß in dieſem Falle vor dem erſten Particip der Artikel wiederholt werden müßte. Die λογισμοί, ſagt P., d. h. die Gedanken der Heiden (das Wort ſteht nur noch 2 Kor. X, 5. ſ. z. St.), κατηγοροῦσιν ἢ καὶ ἀπολογοῦνται, verklagen oder auch (Andeutung, daß das Verklagen Regel, das Vertheidigen ſeltene Ausnahme ſey) vertheidigen. Man kann hier aus dem Zuſammenhange hinzudenken: den Menſchen in Bezug ſeines Thuns. Gar nichts (wie Fritzſche) hinzuzudenken, ſcheint weder nothwendig noch rathſam. Manche (zuletzt Köllner) haben ἀλλήλων als Objekt genommen, aber dagegen ſpricht nicht nur die Stellung, ſondern auch daß die λογισμοὶ hier nicht als die Schuldigen oder Unſchuldigen, ſondern dem Menſchen gegenüber als ſeine Beurtheiler erſcheinen müſſen. Man verbindet daher mit Andern (Meyer, Fritzſche, A.) richtiger μεταξὺ ἀλλήλων, was nur unter einander bedeuten kann, und das Gegeneinanderſtehn der anklagenden und vertheidigenden Gedanken bezeichnen wird. Hiermit aber fällt die adverbiale Faſſung von μεταξύ, welche Köllner noch feſthalten wollte (während dem, dabei) hinweg. Unmöglich aber kann hier eine Veränderung unbemerkt bleiben, welche der Standpunkt des Ap. erhalten hat. Alles bisherige bezog ſich auf den Fall der V. 14. als wirklich angenommen worden war, daß Heiden ſittlich handeln, auch die Erwähnung der συνείδησις konnte ſich darauf beziehn. In dieſem Falle aber findet ein Anklagen und Vertheidigen der Gedanken nicht mehr Statt, ſondern nur ein günſtiges Zeugniß des Ge=

wiſſens, und ſomit bringt dieſer letzte Satz etwas herbei, was zu jener Annahme nicht mehr paßt, und man kann ſich des Gedankens nicht erwehren, daß der Ap. ſeinen Standpunkt erweitere, und ohne ſich auf den Fall zu beſchränken den er V. 14. geſetzt hatte, ſeine Blicke auf das innerliche Sittengericht überhaupt hinrichte, das, im Heiden waltend wie im Juden, bei jedem Heiden das Vorhandenſein einer innern Geſetzgebung beurkunde. Fragen wir wo dieſe Veränderung eingetreten ſey, ſo glaube ich, erſt in dieſem Satze ſelbſt. Ich würde ſchon das vorhergehende Glied aus dieſem Geſichtspunkte beurtheilen, wenn nicht dazu wieder die ſchon als unmöglich erklärte Verbindung von τῆς συνειδ. und τῶν λογ. erfordert würde; daher ich glaube, die Erwähnung des Gewiſſens ſey die Veranlaſſung geweſen, welche dieſe Erweiterung im Schreibenden hervorrief. Und hierin beſtärkt mich der Zuſammenhang, in welchem dies letzte Glied mit V. 16. ſteht, wie ſich bald zeigen wird.

V. 16. führt wieder die Vorſtellung des letzten Gerichts herbei; wir hören, Gott werde einſt*) τὰ κρυπτὰ τῶν ἀνθρώπων richten, das Verborgene der Menſchen, nicht dies allein, wie ſich verſteht, ſondern das iſt der Sinn, daß während die Menſchen nur beurtheilen können was vor Augen liegt, Gottes Gericht auch das Verborgenſte umfaſſe. Indem er das Größere nennt, ſchließt er das Geringere mit ein. Ueberhaupt ſcheint mir jede ſehr ſpezielle Ausdeutung hier unzweckmäßig; es genügte wenn der Ap. ſagte; ὅτι κρινεῖ τὸν κόσμον; aber um dies Gericht in ſeiner hohen Bedeutung und alles umfaſſenden Furchtbarkeit ſtärker zu beſchreiben, gab er dem Objekte eine mehr beſtimmte Form, und zwar gerade dieſe, weil Theils ſeine Gedanken eben jetzt auf das Innere der Menſchen mehr als auf das Aeußere hingerichtet waren, Theils weil überhaupt das Furchtbare des Gerichts eben darin liegt, daß es bis in's Verborgene dringt. διὰ I. X. iſt mit κρινεῖ zu verbinden, und andere von Einigen verſuchte Verbindungen als unrichtig abzuweiſen. Daß der Meſſias auch als Richter erſcheinen werde, war keine neue Vorſtellung, nur daß ſie im N. T. auf ſeine zweite Ankunft hinausgeſchoben worden war. Paulus in ſeinen Briefen ſtellt gewöhnlich ſchlechthin Chriſtum als Richter dar, vgl. 1 Kor. IV, 5. 2 Kor. V, 10. 2 Tim. IV, 1.; doch in

*) Nur beiläufig werde angeführt, daß Semler in den Worten ἐν ἡμέρᾳ ὅτε wegen der Variante ᾗ die Partikel ganz verwarf, ἐν ἡμ. aber publice (d. h. palam) überſetzte. Nachfolger ſind ihm nicht geworden. Eben ſo wenig Beifall ſcheint Paulus mit ſeiner auf den Mangel des Artikels vor ἡμέρα gebauten Meinung zu finden, daß der Ap. hier gar nicht vom letzten Gericht handle, ſondern von „jedem Tage, wo bald in dieſem bald in jenem Menſchen Gott durch das Gewiſſen Gericht halte.“

ſeiner Predigt zu Athen trägt er die Sache unter derſelben Form vor wie an unſrer Stelle (Apg. XVII, 31.). In den Worten κατὰ τὸ εὐαγγ. μου iſt die Meinung Einiger in alter Zeit, er beziehe ſich auf ein von ihm verfaßtes Evangelium, oder nenne das des Lukas wegen geübter Mitwirkung das ſeinige, in ihrer Unrichtigkeit allgemein anerkannt, εὐαγγέλιον wird von den Neuern ſeit Wolf in weiterm Sinn von ſeiner Lehre überhaupt gefaßt, doch denkt Carpzov noch an dieſen ſeinen Brief; das μοῦ erklärt ſchon Origenes durch: Ev. quod P. annuntiat, und in Er. Schmidts Auslegung: Ev., cujus ego minister sum, ſtimmen die meiſten Ausll. richtig ein. κατὰ τὸ εὐαγγ. nehmen Hunnius, Weller, Balduin, Calov ſo, daß das Evang. die Regel und Norm des Gerichts abgeben ſolle, werden aber von S. Schmidt durch die richtige Bemerkung widerlegt, daß, gleichviel ob man im Vorigen eine Parentheſe anerkenne oder nicht, in keinem Falle hier der Ort ſeyn werde, der Norm des Urtheils zu erwähnen, als welche auch, wie Fritzſche hinzufügt, das Evangelium gar nicht betrachtet werden kann. Daher iſt die Anſicht allgemein geworden, daß κατὰ τὸ ε. nichts anders heiße als: wie dies in dem Ev. das ich verkündige, gelehrt wird (plane sicut ego hoc omnibus populis annuntio. Grot. mit Verweiſung auf 2 Tim. II, 8.), alſo eine Berufung auf das Evangelium, um ſeiner jetzigen Behauptung dadurch Gewicht zu geben, als einer ächt evangeliſchen. Nur iſt noch die Frage, welcher Theil ſeiner Behauptung eigentlich es ſey, den er dadurch bekräftigen wolle, das κρινεῖ τὰ κρ. τ. ἀ., oder das διὰ Ι. Χ.? Auf jenes beziehen die Worte S. Schmidt, Reiche, Köllner, Meyer, de Wette, Fritzſche, A., auf dieſes Orig., die meiſten ält. Ausll., Scholz, Glöckler. Für letztere Anſicht ſpricht, daß die Erwartung eines künftigen Gerichts überhaupt keine der evangeliſchen Verkündigung eigenthümliche war, ſondern nur die eines durch Chriſtum zu haltenden; für die erſtere aber die Stellung des Gliedes, die Wichtigkeit welche auch ſonſt P. auf die Lehre vom künftigen Gericht in ſeiner Predigt gelegt zu haben ſcheint (vgl. Apg. XVII, 30. f.) und legen mußte, wenn er die Menſchheit kräftig zur Aufſuchung des neuen Heilsweges einladen wollte, endlich die Unbekanntſchaft der gemeinen Heidenwelt mit der Vorſtellung eines von Gott zu haltenden Gerichts; man wird ſich daher dieſer Anſicht anzuſchließen haben. — Jetzt aber ſtehn wir an dem Punkte, wo über die Verbindung unſers Verſes, und damit zugleich über Annahme oder Verwerfung einer Parentheſe, entſchieden werden ſoll und muß. Es können nehmlich die Worte ἐν ἡμέρᾳ ꝛc. möglicher Weiſe mit κριθήσονται V. 12., mit δικαιωθήσονται V. 13., oder unmittelbar mit V. 15. verbunden werden. Im erſten Falle

haben wir eine Parenth. von drei, im zweiten von zwei Verſen, im dritten keine. Nehmen wir den erſten, ſo will ich zwar nicht gerade behaupten, daß τὰ κρυπτὰ dann aller Beziehung ermangeln würde, indem V. 12. nur allgemein ἁμαρτάνειν, nicht eine beſtimmte Bezeichnung äußern Werkes gegeben iſt; aber wirklich entgegen ſteht die große Länge der Parentheſe bei völligem Mangel an Zeichen der Wiederanknüpfung V. 16., an denen es ſonſt P. nicht fehlen läßt, ferner der genaue Zuſammenhang zwiſchen V. 12. und 13., weßhalb man im Anfang an gar keine Parenth. denken kann, erſt durch die Schwierigkeit ἐν ἡμ. zweckmäßig zu verbinden, auf eine ſolche verfällt, endlich die Bedeutungsloſigkeit von V. 16. in Bezug auf V. 12., die es ganz unwahrſcheinlich macht, daß P. nach ſo vielen Zwiſchenreden durch ſolch ein Anhängſel wieder dorthin zurückgekehrt ſey. Will man daher nicht Heumanns Hypotheſe von Abfaſſung ſolcher Parentheſen beim Wiederdurchleſen anerkennen, ſo wird man ſich nur ungern, wenn's anders nicht gehn ſollte, zu dieſer Verknüpfung entſchließen, gegen welche ſich auch Bengel, Köllner, de Wette, Meyer, Fritzſche, A. beſtimmt erklärt haben. Der zweite Fall, Einſchließung von V. 14. 15. und Verknüpfung von δικαιωθήσονται ἐν ἡμέρᾳ (Pareus, Schott, Winer Gr. S. 438., Lachmann in der Ausg.) hat die nehmlichen Gründe wider ſich wie die erſte, und achtet man darauf wie eng ſich V. 16. an V. 15. anſchließt, ſo wird man wohl erkennen, daß Niemand auf den Gedanken einer Parentheſe gefallen ſeyn würde, wenn nicht der Inhalt des letzten Verſes der Anſchließung deſſelben an V. 14. f. entgegen zu ſtehn ſchiene. Und allerdings, wenn P. im ganzen vorigen Verſe auf dem Standpunkte ſtehn geblieben wäre, den er V. 14. angenommen hatte, nehmlich dem der Gegenwart, würde man nicht begreifen können, wie er hier des künftigen Gerichts erwähnen könnte, denn Abhülfen wie Calvins in die pro in diem, oder Bengels Verbindung von V. 16. mit ἐνδείκνυνται werden, jene als ungrammatiſch, dieſe um des Zuſammenhanges mit V. 14. willen freilich abgewieſen werden müſſen. Aber ſchon vorhin iſt gezeigt worden, daß der Ap. im letzten Gliede von V. 15. jenen Standpunkt verlaſſen habe, und auf einen andern übergetreten ſey. Dieſen bezeichnet er uns durch V. 16. deutlicher, indem er uns lehrt, er denke jenes Anklagen und Vertheidigen der Gedanken als eintretend in der Periode des allgemeinen Gerichtes. Wir werden daher anzunehmen haben, daß er, nachdem ſeine Gedanken ſich auf das Zeugniß des Gewiſſens für das Vorhandenſeyn des Sittengeſetzes in der Bruſt der Heiden hingerichtet, die Beziehung des ἐνδείκνυσθαι auf die Gegenwart, die unleugbar noch Statt fand als er den erſten Theil von

V. 15. abfaßte, aus der Acht gelaſſen, und, die ſeit Anfang des Kap. und noch V. 12. ihm vorſchwebende Vorſtellung des göttlichen Gerichts immer noch feſthaltend, ſich bewogen geſehen habe auf die Beweiſe hinzudeuten, welche noch bei dieſem Gerichte das Gewiſſen von dem Vorhandenſeyn des Sittengeſetzes geben werde. Nothwendig war dieſer Anhang nicht, ja er kann nicht einmal als Beweis für ſeine Behauptung gelten, wiefern kein Menſch von dem eine Kunde hat, was am Gerichtstage vorgehen wird; aber dies wird uns doch nicht abhalten dürfen, die Verbindung beizubehalten, welche ſich als die einzig natürliche jedem unbefangenen Leſer darſtellt. Faſt durchaus mit dieſer Anſicht harmonirend ſind die Entwickelungen von Köllner, de Wette, Meyer. Die Participien des Präſ. V. 15. hindern dieſelbe nicht, weil ſie darſtellen was am künftigen Gerichtstage gegenwärtig ſeyn wird. — Hier aber endet eine Reihe von Gedanken, und mit V. 17. hebt eine neue, doch derſelben Hauptreihe zugehörige, an. Der Gang der vorigen war dieſer: Auch der den Heiden ſtreng beurtheilende Jude hat, weil ſein Handeln nicht beſſer, Gottes Gericht aber gerecht iſt, den göttlichen Zorn nicht minder als Jener zu erwarten. Thöricht iſt die Meinung, die er hegt, er werde dem Gericht entgehen: vielmehr da Gottes Güte ihn zur Buße ruft, er aber dieſes Rufs nicht achtet, bereitet er ſich ein um ſo ſchwereres Urtheil auf den Zeitpunkt wo Gott mit Gerechtigkeit richten, dem ſtandhaften Ausüber der Tugend ewiges Leben, dem Sünder Qual angedeihen laſſen wird, und zwar ohne Unterſchied der Nation. Denn wer geſündigt hat, wird verurtheilt, er habe das Geſetz gehabt oder nicht, weil für gerecht vor Gott nur derjenige gilt, der das Geſetz befolgt, eine Norm die deßhalb auch auf den Heiden Anwendung findet, weil auch in ſeinem Innerſten das Sittengeſetz eingeſchrieben ſteht, wovon die Beweiſe Theils in manchen ſittlichen Handlungen, Theils in dem Wirken des Gewiſſens jetzt ſchon gegeben ſind, und am Gerichtstage noch mehr hervortreten werden. Köllner, Meyer, Fritzſche laſſen die Gedankenreihe noch bis V. 24. fortlaufen, ſo daß V. 14—24. zuſammen gehören und der Jude V. 17. den Heiden V. 14. entgegen geſetzt werde, alſo ſo viel als ſtände V. 14. ὅταν μὲν γὰρ κ. τ. λ. Eben daran habe auch ich gedacht, aber davon abgehen müſſen aus folgendem Grunde: Dem Satze V. 14. wenn die Heiden ohne Geſetz ſittlich handeln, ſo ſind ſie ſich ſelbſt Geſetz, und werden (V. 13.) als Thäter des Geſetzes δίκαιοι, müßte als Gegenſatz folgen: wenn aber der Jude mit ſeiner Geſetzkenntniß das Geſetz nicht hält, ſo kann er dem göttlichen Strafgerichte nicht entgehn. Einen ſolchen Gedanken ſtellen Meyer (S. 58.) und Fritzſche (S. 126.) auch wirklich hin,

aber ich bin in dem Nachſatze V. 21—23. einen ſolchen zu entdecken nicht im Stande, vielmehr nur Vorwürfe daß der Jude Trotz der im Vorderſatze gerühmten Geſetzkenntniß doch wider beſſer Wiſſen handelt, alſo was bei jener Annahme in den Vorderſatz gehören würde, bei P. im Nachſatze, und vom göttlichen Gerichte in ſeinen Worten nichts*).

V. 17. Zuvörderſt iſt über den Text ein Wort zu ſprechen. Die frühere Recepta iſt ἴδε (oder ἰδὲ) σὺ Ἰουδαῖος, Bengel, Griesb., Knapp, Lachm., Scholz, Meyer, Fritzſche, geben εἰ δὲ σὺ Ἰουδ., und zwar berufen ſich Reiche, Köllner, Fritzſche, de Wette, A. auf das Zeugniß von ABDE. u. ſ. w., kurz anf dieſelben Zeugen, welche bei Griesb. und Scholz (Wetſt. iſt weit unvollſtändiger) als Auktoritäten von ἴδε angeführt werden. Die eigene Vergleichung ſteht nicht in meiner Macht, aber eine gewiſſe Verwirrung ſcheint zu herrſchen. Wenigſtens haben Syr., Vulg., Pelag., die in den Variantenverzeichniſſen für ἴδε angeführt ſtehn, unſtreitig εἰ δὲ geleſen, was auch Or. lat. darbietet, Clemens aber (Strom. I, 27. p. 424. P.) wirklich ἴδε, ſo daß man in der That nicht weiß, wieviel man ſich auf dieſe Angaben verlaſſen ſoll. Zum Glück kommt wenig darauf an, da auch wenn unſre älteſten Auktoritäten ἴδε haben ſollten, doch die Entſcheidung hier nicht von ihnen, ſondern von innern Gründen abhängt. Dieſe aber ſprechen mehr für als wider die hypothetiſche Form. Zwar da ich (mit de Wette) einen andern Zuſammenhang annehme, können die Gründe aus denen Fritzſche dies beweiſt, die meinigen nicht ſeyn, ja ich muß ſogar zugeſtehn, mit ἴδε würde ein recht guter Sinn entſtehn, P. hielte den Juden in den Sätzen V. 17—20. die Vorzüge vor, deren er ſich rühmte, um nach geſchloſſener Periode in den folgenden ihm den Contraſt zu zeigen, der zwiſchen ſeinem Wiſſen ſey und ſeinem Thun, um ihn zur Erkenntniß ſeiner Verdammlichkeit zu bringen, was allerdings ſein Endzweck iſt. Aber erſtlich kann ἴδε ſehr leicht nichts anderes

---

*) Köllner, dieſen Mangel empfindend, hilft ſich damit daß er ſagt, P. habe zwar beim Anfang V. 17. richtig angefangen, ſey aber unvermerkt vom rechten Wege abgekommen, und gebe was in den Vorderſatz gehört, der eigentlichen innern Verbindung vergeſſend, nur als weitere Erläuterung, und Statt des Nachſatzes: du verdienſt Strafe, aus Schonung den Satz V. 23. Dagegen muß ich mich erklären, denn wollen wir ihn ſo erklären, ſo wird er am Ende alles ſagen, was wir fordern werden. Ich kenne ſehr wohl des Ap. Ungenauigkeiten im Periodenbau, weiß daß er manchmal in der Form nicht ſagt, was er der Sache nach ausſprechen will und ausſpricht; aber daß er den Vorderſatz als Nachſatz vortrage und anſtatt des Hauptſatzes: ſo biſt du ſtrafwürdig, ſpreche: du verunehrſt Gott durch deine Uebertretungen; das kann ich doch nicht glauben, und wenn er's thäte, ſo hörte alle Auslegung auf.

ſeyn als unrichtige Schreibung von εἰ δέ, und daß in ſehr früher Zeit man Letzteres in der That geleſen habe, lehren uns die alten Ueberſetzungen, ſodann pflegt P. gewöhnlich nicht ἴδε (nur Gal. V, 2. erſcheint dieſe Form) ſondern ἰδοὺ zu ſchreiben (1 Kor. XV, 51. 2 Kor. V, 17. VI, 2. 9. VII, 11. XII, 14. Gal. I, 20.), wodurch man wenigſtens mißtrauiſch gegen die erſte Form werden kann, ferner iſt die Lesart ſchwerer, und wenn nicht bloßer Zufall waltete, konnte das Beſtreben eine richtige Conſtruktion zu erhalten, leicht die Aenderung erzeugen, welche den Nachſatz entbehrlich machte, endlich iſt der Sinn eben ſo richtig in der hypothetiſchen Form als in der andern, ja wiefern P. V. 17—20. nicht ſowohl die wirklichen Vorzüge des Juden aufzählt, als ihm ſeinen Stolz darauf, dem das Handeln nicht entſpricht, zum Vorwurf macht, eindringlicher. Daher glaube ich daß man ſich unbedenklich den neuern Kritikern anſchließen könne. ἐπονομάζειν, nicht nur zubenennen, wie es noch von Bengel, Köllner, Meyer, verſtanden worden iſt, ſondern auch benennen ſchlechthin, und zwar im Claſſ. (vgl. Plat. Phileb. S. 17. D. 18. C.), und Helleniſtiſchen (vgl. Gen. IV, 17. 25. 26. al.). Dies muß es hier bedeuten, denn ἰουδαῖος war nicht Beiname in jener Zeit, ſondern der einzige Name des Volks. Einige ältere Ausleger, Origenes an der Spitze, neuerlich Benecke, finden ſchon in dieſen Worten eine tadelnde Hinweiſung, wie die Juden von dem Judenthume nur den Namen, nicht aber das Weſen hätten, wie unten V. 28. zwiſchen dem äußern, und dem innern oder wahren Juden unterſchieden wird. Richtiger aber finden die übrigen hier den Gedanken: du biſt ſtolz auf den Ehrennamen eines Juden, denn als ſolchen betrachtete das Volk im Gegenſatze gegen die Heiden ſeinen Namen, als die Bezeichnung eines Gliedes aus Gottes Volke, in der That*). ἐπαναπαύεσθαι, auf etwas liegen und ruhen, Luk. X, 6.; in der LXX. das hebr. שָׁעַן, z. B. Mich. III, 11. d. h. ſich ſtützen oder verlaſſen auf Etwas, und da dieſe Bedeutung hier ſehr gut paßt, auch durch 1 Makk. VIII, 12. geſtützt wird, ſo wird jede andre zu verwerfen ſeyn. Du verläßt dich, trotzeſt auf das Geſetz, nehmlich auf den Beſitz deſſelben**). καυχᾶσαι ἐν θεῷ. Ueber die Form ſ. Buttm. ausf. Gr. Th. I. S. 354.; die Conſtr. mit ἐν, um den Gegen=

---

*) Ob P. dabei an die auch von Philo benutzte Etymologie des Namens Juda Gen. XXIX, 35. gedacht habe, läßt ſich freilich nicht ſicher entſcheiden, doch iſt es möglich, da er auch dergleichen allegoriſchen Ausdeutungen nicht feind iſt, und dieſe in der Geneſis ſelbſt ihren Grund hat.

**) τῷ vor νόμῳ fehlt in ABD* Clem. Didym. Dam. Lachm. Fritzſche hat es eingeſchloſſen. Unangenehmer tönt die Rede, wenn es fehlt, aber dies kann nicht hindern.

ſtand zu bezeichnen, deſſen der Rühmende ſich rühmt, iſt dem N. T. nicht ungewöhnlich, vergl. 1 Kor. I, 31. 2 Kor. XII, 9. al. Gottes rühmen konnte der Jude ſich inſofern, als er es war, welcher den einzigen wahren Gott kannte, und zum Gotte hatte, an welchem die Heiden nach jüdiſcher Anſicht keinen Antheil hatten, obwohl er ihr Schöpfer war, ihr und ihrer Götter Herr. Auch forderte, wenn gleich in anderm Sinn als die Juden es damals thaten, das A. T. zu ſolchem Rühmen auf. Jerem. IX, 22. f. — V. 18. τὸ θέλημα, der Wille, iſt der Wille Gottes. δοκιμάζεις τὰ διαφέροντα. Obwohl das Verbum ſowohl prüfen als billigen oder gutheißen bedeutet, ſo kann es doch hier, wo entweder ein Vorzug oder ein Vermögen der Juden ausgeſprochen werden muß, kaum etwas anders heißen als zu prüfen, zu beurtheilen im Stande ſeyn, nicht daß es dies eigentlich bedeutete, ſondern wiefern hier im Zuſammenhange eine ſolche Prüfung gefordert wird, deren Ergebniß das richtige Urtheil ſey. Der ganze Ausdruck findet ſich noch einmal Phil. I, 10., nur daß dieſe Stelle ebenfalls der Erklärung benöthigt iſt. Die urſprüngliche Bedeutung von διαφέρειν iſt unterſchieden ſeyn, dann vornehmlich beſſer ſeyn. τὰ διαφέροντα alſo eig. die ſich unterſcheidenden Dinge, alles dasjenige was ſich unterſcheidet oder auszeichnet. Nun lehrt uns der Beiſatz κατηχούμενος ἐκ τ. ν., daß die Kenntniß des Geſetzes Urſach dieſes Prüfungsvermögens ſey. Im Geſetz aber finden ſich viele Unterſchiede, reiner und unreiner Dinge, erlaubter und unerlaubter Handlungen, u. dgl. Dies und die Nachbarſchaft von γινώσκεις τὸ θέλημα führen wohl am nächſten darauf, τὰ διαφέροντα zu denken als das ſich Unterſcheidende in ſittlicher Hinſicht, alſo gut und böſe, auch wohl unter mehreren Erlaubten die Unterſchiede des mehr oder minder Guten hineinzuziehn. Daher auch dieſe Erklärung, ſchon von Theodoret ausgeſprochen, die meiſten Anhänger gefunden hat. Sie zeigt ſich bei Erasmus, Turretin, Heumann, Semler, Cramer, Böhme, Klee, Benecke, Reiche, de Wette, Fritzſche. Minder empfehlenswerth, ob auch nicht gradezu verwerflich, möchte die ſein, welche nur an das Beſſere, Beſte denkt, was in ſittlichen Dingen, durch's Geſetz belehrt, der Jude zu wählen wiſſe, und vorziehe. Sie findet ſich bei Ch. Schmidt, Morus, Roſenm., Flatt, Tholuck. Noch etwas weiter entfernt ſich eine dritte, welche ohne alle Vergleichung ſchlechthin das Gute, Sittliche, Gottgefällige, verſtehn will. So S. Schmidt: quae bona, eximia, utilia sunt, quae a lege praecipiuntur, et quae deus vult fieri; Koppe: ipsum honestum; Köllner: Du billigſt das Treffliche. Ganz verfehlt ſcheint Wolfs controversias, quaestiones explorare in unſerm Zuſam-

menhange, und Beza's quae discrepant sc. a lege, womit Glöckler übereinſtimmt. κατηχεῖν, eig. Einem die Ohren mit Lärm anfüllen, im N. T. immer lehren, unterweiſen, und zwar nicht nur, wie Einige, des Tempus nicht achtend, auch hier gemeint, im Knabenalter, ſondern ohne alle Rückſicht auf Zeit- oder Alters-Verhältniſſe (ſ. Luk. I, 4. Apg. XVIII, 25. 1 Kor. XIV, 19. Gal. VI, 6.), wie ja auch der Jude durch die Synagoge fortwährenden Unterricht empfing.

V. 19. 20. wird die Aufzählung der Vorzüge des Juden fortgeſetzt, inwiefern ſich dieſelben auch durch Einfluß auf Nicht-Juden offenbaren. πεποιθέναι, bei Paulus, eine Ueberzeugung, Zuverſicht, einen feſten Glauben haben (2 Kor. X, 7. Gal. V, 10. 2 Theſſ. III, 4.); die verſchiednen Ausdrücke τυφλοί, οἱ ἐν σκότει, ἄφρονες, νήπιοι, ſind als Synonyma zu betrachten, deren Unterſchiede deßhalb nicht ſo ängſtlich zu erforſchen ſind, weil es nur die Abſicht des Apoſtels iſt, durch Aufſtellung vieler Ausdrücke dem Gemälde des Jüdiſchen Weisheitsdünkels und ihrer Geringſchätzung der Andern lebendigere Farben zu verleihen. Es ſind aber dieſe τυφλοὶ ꝛc. meines Erachtens gar nicht Juden, ſondern bloß Heiden und unwiſſende Proſelyten *). Die einzelen Wörter bedürfen keiner weiteren Erklärung. Das am Schluſſe angefügte Participial-Glied ἔχοντα — ἐν τῷ νόμῳ, iſt aus der Seele des Juden herausgeredet, um den Grund anzuzeigen, warum er ſich das Vermögen Alle zu belehren mit Recht zutraue. Dies muß dazu dienen, jede Erklärung abzuhalten, welche ſich mit dieſer Thatſache nicht vertrüge. μόρφωσις nehmlich, von μορφοῦν, mit einer Geſtalt verſehn, formen, ein Bild, eine Geſtalt. Dreierlei iſt hier möglich, entw. Gegenſatz der Geſtalt als des Scheines gegen das Weſen, oder Abbild und Abdruck, oder auch Urbild von etwas Höherem. In jenem Sinne finden wirs 2 Tim. III, 5., wo die μόρφωσις τῆς εὐσεβείας der δύναμις αὐτῆς entgegenſteht, und auch in unſrer Stelle haben Einige, Chryſoſt., Theophyl., Balduin, Hammond, Lange, A. einen ſolchen Sinn gefunden; nur den Schein der Erkenntniß ꝛc. d. h. nichts weiter als den Buchſtaben des Geſetzes. Aber hier ſteht der Zuſammenhang, wie er eben dargelegt wurde, ſchlechterdings entgegen. Von denen, welche die Sache richtiger gefaßt, hat Erasmus darin geirrt, daß er den Juden-Chriſten ins Auge faßt, von dem hier gar nicht die Rede iſt (in evangelii

*) Die neuſten Ausleger wollen auch die Letzteren ausſchließen, doch Theils waren dieſe es mehr als die dem Judenthum fremd bleibenden Heiden, deren Lehrer und Führer die Juden ſeyn konnten, Theils paßt der Ausdruck νήπιοι gar nicht auf Heiden, auf Proſelyten mangelhafter Erkenntniß ſo gut als 1 Kor. III, 1. auf neue Chriſten. Ich ſehe daher wenigſtens keine Nothwendigkeit der Ausſchließung.

gratia formam vitaeque praescriptum, ac veri normam, tenes); Beza, Hunn., Weller, S. Schmidt, ſich durch die Worte ὁδηγὸν ꝛc. verleiten laſſen, den Begriff auf die bloße Lehr=Norm zu beſchränken, da er doch Trotz jenem weiter gefaßt werden kann; Grotius, Wolf, und faſt alle Neuern faſſen es richtig auf; es iſt forma, exemplar, τύπος, die objektiv gedachte Erkenntniß und Wahrheit iſt im Geſetz gleichſam abgedruckt oder abgeſpiegelt, d. h. mit einer dem Menſchen erkennbaren Form begabt. quippe qui cognitionis ac veritatis velut formam quandam in lege expressam teneas.

V. 21. dient οὖν zur Wiederaufnahme des Vorderſatzes, und die nun folgenden Participien ſind weſentlich gleich hypothetiſchen Vorderſätzen (ὁ οὖν διδάσκων = εἰ οὖν διδάσκεις), die Hauptſätze enthalten die Nachſätze, welche in ihrem Verhältniſſe zu den Vorderſätzen nur interrogativ (= πῶς (oder διὰ τί) οὐ διδάσκεις;) gefaßt werden können, wie auch von Chryſ., Griesb., Lachm., Scholz, de Wette, Meyer, Fritzſche u. v. A. geſchehen iſt; der Zweck aber des Apoſtels iſt, den Juden durch Nachweiſung des Widerſinnigen in ſeinem Thun, wie er beſtändig das Gegentheil thut von dem was er glaubt und vorgiebt, in ſeiner ganzen Blöße und Verwerflichkeit darzuſtellen. Zuerſt ganz allgemein ὁ διδάσκων — διδάσκεις, wo ſich ſelbſt nicht lehren ſoviel heißt als das was man lehrt auf ſich ſelbſt nicht anwenden noch in Ausübung bringen. Sodann geht er ins Einzele ein, und macht beſtimmte Vergehungen nahmhaft, welche der Jude verbiete und ſich doch ihrer ſchuldig mache. Die Ausleger haben in Belegung der einzelen Sätze mit wirklichen Beiſpielen eine unnöthige Aengſtlichkeit bewieſen, ohne zu bedenken daß Paulus im Fluß der Rede nenne, was ihm eben vorkommt, ohne ſorgſam abzuwägen, wieviel davon ſich im Leben der Juden wirklich offenbare, und daß am Ende alle Sünden in einem Volke, auch wenn es nicht, wie unleugbar das Jüdiſche, bereits verdorben wäre, aufgefunden werden können. κηρύσσειν, קרא, predigen, und predigend gebieten; die Infinit. κλέπτειν, μοιχεύειν nach bekannter griech. Weiſe bei bloßen Verbis dicendi zur Andeutung deſſen was geſchehen ſoll. εἴδωλα V. 22. eig. Bilder, Götzenbilder, Götzen; βδελύσσεσθαι verabſcheuen (Plat. Rep. X. S. 605. E.), treffende Bezeichnung der Gefühle der Juden nach dem Exil gegen die Götzen der Heiden, welche ſie βδελύγματα nannten (1 Makk. I, 54. VI, 7. Matth. XXIV, 15.). Einen ſchlagenden Beweis dieſes aufs Aeußerſte getriebenen Abſcheus giebt eine von Tholuck und Klee hier beigebrachte Erzählung Joſeph. Arch. XVIII, 4. Wiefern nun P. in den vorhergehenden Nachſätzen immer dieſelbe Handlung nannte wie in den Vorderſätzen, dürften wir aller=

dings — ſo beſtimmt es auch Fritzſche leugnet — erwarten daß er ſich auch hier darin gleich bleiben würde, demnach ſollte eigentlich folgen: du biſt ſelbſt ein εἰδωλολάτρης; allein in eigentlichem Sinne konnte er dies ſchlechterdings nicht behaupten, in uneigentlichem Sinne braucht er das Wort Eph. V, 5. vom Geizigen, aber etwas ähnliches hier zu thun war nicht möglich ohne entweder die Erklärung hinzuzufügen, oder ſchwer zu beleidigen; da wählt er ein andres Wort, nicht minder großen Frevel bezeichnend, ἱεροσυλεῖν, das aber den Erklärern, die nun ſuchten, wiefern er den Juden Raub an Tempel oder Heiligthum vorwerfen könne, manche Noth verurſacht hat. Von Beraubung heidniſcher Tempel habens Chryſoſt., Theophylakt, Clericus, Roſenm., Koppe, de Wette, Meyer, Fritzſche, verſtanden, aber freilich ohne geſchichtliche Beweiſe aufſtellen noch die — durch Apg. XIX, 37. Joſeph. Ant. IV, 8. 10. noch nicht erwieſene — Wahrſcheinlichkeit darthun zu können, daß damalige Juden, denen Alles ohne Ausnahme ein Greuel war, was ſich auf den Götzendienſt bezog, ſich ſolcher Thaten ſchuldig gemacht hätten; von Verſündigungen am eignen Tempel, durch Entheiligung, durch Betrug an Opfern, Zehnten, und dergl. Heumann, Cramer, Morus, Scholz, Paulus, Glöckler, Reiche, mit etwas mehr Wahrſcheinlichkeit, was die Sache ſelbſt anlangt; von Entziehung der Ehre Gottes überhaupt (Bengel) oder durch willkührliche Culte Balduin; durch Pochen auf eigne Gerechtigkeit und Verſchmähung der vergebenden Gnade Hunn., Weller, S. Schmidt; von Verachtung Chriſti, Ueberſchätzung der Werke, Ausſchließung der Heiden Chr. Schmidt; allgemeiner von Verachtung alles Heiligen Morus, Flatt, Tholuck, Benecke, Köllner. Meine Meinung iſt dieſe: Das Wort bedeutet nichts als Tempelraub, P. giebt alſo dem Juden ohne Zweifel dieſen Schuld, der Gegenſatz: du verabſcheuſt die Götter der Heiden und beraubſt doch ihre Tempel, iſt unſtreitig der richtigſte der hier gefunden werden kann; aber bei völliger Unkunde aller Thatſachen, ja bei der Unmöglichkeit zu wiſſen, ob P. ſelbſt beſtimmte Fakta im Sinne habe, müſſen wir uns bei dem Sinne beruhigen den die Worte geben, ohne nach irgend einer Seite hin ein entſcheidendes Urtheil zu wagen, zu dem es immer an zureichendem Grunde fehlen wird.

V. 23. ſind das καυχᾶσθαι ἐν νόμῳ, ſich des Geſetzes, nehmlich des Beſitzes und der Kenntniß deſſelben, rühmen, und die παράβασις d. h. Uebertretung (IV, 15. V, 14. al.) des Geſetzes einander entgegengeſtellt; doch würde der Gegenſatz noch gewinnen, wenn ἐν θεῷ für ἐν νόμῳ ſtände, indem dadurch das καυχᾶσθαι und ἀτιμάζειν beſſer gegen einan-

der träten; wie P. die Sache gefaßt hat, ſteht der νόμος und deſſen παράβασις einander gegenüber, das ἀτιμάζειν τ. ϑ. iſt nur die Wirkung der letzteren. ἀτιμάζειν τὸν ϑεόν, Gott entehren, ſchänden. Es iſt eine ſtets wiederkehrende Beobachtung, daß die Menſchen eine ihnen fremde Religion nach dem Einfluſſe zu beurtheilen pflegen, welchen ſie auf die Sitten ihrer Bekenner übt. Eine Religion deren Bekenner unſittlich ſind, hält man gern für ſchlecht und ſittenverderblich. Von der Religion aber fällt der Schimpf weiter zurück auf ihren Stifter. Wer alſo den Forderungen einer reinen, ſittlichen Religionslehre entgegen unſittlich lebt, der bringt auf ihren Stifter eine unverdiente Schmach, und raubt ihm die Ehre welche ein ſittliches Leben in Uebung dieſer Lehre auf ihn gebracht haben würde. Beſonders mußte dies bei den Juden gelten. Ihr Haß und ihre Verachtung aller Völker machte Alle auf ſie aufmerkſam, ihr Prahlen mit dem Geſetz forderte Alle zur Prüfung heraus, wie ihr Leben denn beſchaffen wäre. War nun dieſes unſittlich, ſo brachten ſie dadurch eine Schmach auf die Religion und ihren Stifter, die um ſo größer war als ihres Rühmens viel. Der Stifter aber war nicht Moſe ſondern Gott ſelbſt, der dem Moſe das Geſetz gegeben hatte. Alſo wurde durch die Uebertretung des Geſetzes Gott ſelbſt beſchimpft. Dieſe ſeine Behauptung aber wird V. 24. noch einmal ſo vorgetragen, daß man aus der Part. γὰρ erkennt, er will ſie nicht ſowohl wiederholen als beweiſen, aus den Worten καϑὼς γέγραπται aber, daß er die Stelle für eine Schriftſtelle angeſehn wiſſen will. Nun ſagt er zwar nicht wo ſie ſtehe, auch ſtimmt keine Stelle des A. T. in den Worten genau mit dieſer Anführung überein, doch hat er wahrſcheinlich Jeſ. LII, 5. im Sinne, wo es in der LXX heißt: δι' ὑμᾶς διαπαντὸς τὸ ὄνομά μου βλασφημεῖται ἐν τοῖς ἔϑνεσι.

Betrachtet man den folgenden 25. Vers auch nur oberflächlich, ſo ergiebt ſich doch ſogleich, daß derſelbe mit V. 24. in keiner Verbindung ſteht, eben ſo wenig mit irgend einem der Hauptſätze V. 21—23. Mit den Vorderſätzen V. 17—20. kann er eben deßhalb weil ſie Vorderſätze ſind, in keiner Verbindung ſtehn, obwohl einige Ausleger dies gewollt, z. B. S. Schmidt mit V. 17. Ἰουδ. ἐπονομάζῃ. Aber auch bloß fortſchreitende Rede anzunehmen iſt nicht möglich, denn dieſe würde durch δὲ, nicht aber durch γὰρ hereingeführt. So bleibt nur übrig, an einen ausgelaſſenen Gedanken anzuknüpfen. Dieſer aber kann nur der ſeyn, der durch V. 17—24. lebendig ins Bewußtſeyn eingetreten iſt, daß die Juden ſowohl Sünder ſeyen als die Heiden, und nicht beſſer als dieſe, woraus dann nach V. 1—16. weiter folgt, daß ſie dem göttlichen Strafgerichte ſo

wenig entgehen können als die Heiden. Jetzt blieb ihnen Ein Bollwerk, ſich dahinter zu verbergen, nehmlich die Beſchneidung, das Zeichen des Bundes den Gott mit ihnen errichtet, und ſie zu ſeinem Eigenthumsvolk gemacht, das Unterpfand alſo, wie ſie meinen, der Gnade, die Vormauer gegen die Pfeile des göttlichen Zornes. Dies muß er ihnen wegnehmen, wenn er ſeinen Zweck, ſie nackt und bloß wie die Heiden als verdammliche Sünder darzuſtellen, an ihnen erreichen will. περιτομὴ γὰρ ὠφελεῖ wird den Sinn haben müſſen: die Beſchneidung nehmlich, auf welche Ihr Trotz allem Sündigen Eure Hoffnung baut, nützt ꝛc. Unter περιτομὴ mit Beza u. A. das ganze Ceremonialgeſetz zu verſtehn iſt ſo wenig nöthig, als es für eine bloße Metonymie anzuſehn, durch welche der Judaismus überhaupt angedeutet werde. Die Beſchneidung ſelbſt war es, auf welche der Jude den hohen Werth legte; denn er betrachtete ſie weniger wie ein Zeichen als wie das Weſen des Bundes ſelbſt, vgl. Schöttgen. Die Weisheit mit welcher Paulus hier einen Nutzen der Beſchneidung zugeſteht, ohne ſich weder darüber zu erklären, worin er beſtehe und worauf ſich beziehe, noch auch der Beſchränkung zu vergeſſen: ἐὰν νόμον πράσσῃς, durch welche dem Trägen der nur die Beſchn. ſelbſt genießen will, aller Troſt wieder genommen wird, iſt von den Auslegern oft bemerkt — nur von Fritzſche geleugnet — worden. Zugleich aber bin ich überzeugt daß Paulus in dem Falle, daß der Jude wirklich das Geſetz erfüllte, ihm einen gewiſſen Vorzug zuerkennen würde; die Gleichheit der Juden und Heiden liegt ihm nur in der Verdienſtloſigkeit, dem Mangel der δόξα τοῦ θεοῦ, III, 23. Das ὠφελεῖν, wie ſchon bemerkt, iſt mit Abſicht unbeſtimmt gelaſſen; an ein παρὰ τῷ θεῷ zu denken fordert der Zuſammenhang. νόμον πράσσειν gleich ν. τελεῖν V. 27. und ν. ποιεῖν. Der Gegenſatz iſt παραβάτην εἶναι, und ſeine Folge Aufhebung der ὠφέλεια; deine Beſchneidung iſt Vorhaut geworden, d. h. ſie gilt nichts beſſer als des Heiden Vorhaut, du, der Beſchnittene haſt keinen Vorzug vor dem Unbeſchnittenen mehr, dein Judenthum und ſein Nutzen iſt dahin. Das Part. γέγονεν iſt hier ſehr paſſend; nicht es wird ſo, ſondern es iſt ſchon ſo geworden. In dieſem Verſe iſt nun der Gedanke: es hängt von der Erfüllung des Geſetzes ab, ob der Menſch bei Gott die Geltung eines Juden haben ſoll oder nicht, ſchon klar genug ausgeſprochen, um V. 26. in Geſtalt einer Folgerung eintreten zu laſſen. ἀκροβυστία bezeichnet nun hier im Vorderſatze offenbar den Heiden welcher die ἀκροβ. trägt, δικαιώματα vgl. I, 32., φυλάσσειν entſpricht dem hebr. שמר, beobachten, Gal. VI, 13.; οὐχὶ — λογισθήσεται; die Form der Frage iſt hier ſehr zweckmäßig, denn ſie giebt es dem Leſer ſelbſt auf,

aus den gegebenen Prämiſſen dieſen Schluß zu ziehn. Den Gebrauch des Verbi λογίζεσθαι als Akt. und Paſſ. wird uns das vierte Kapitel noch näher kennen lehren; es iſt anrechnen, für etwas annehmen. Seine Vorhaut wird als Beſchneidung angerechnet werden, d. h. er, obwohl unbeſchnitten, wird von Gott betrachtet werden als wäre er beſchnitten, Theilnehmer am Bunde Gottes mit ſeinem Volk. Die Frage ob dieſer angenommene Fall möglich oder unmöglich ſey, liegt hier ganz fern, und hätte den ältern Auslegern weniger Noth machen können*). Auch in Hinſicht auf den νόμος geben ſie ſich mit ihren Unterſcheidungen des Ceremonial- und Sittengeſetzes, wie mir ſcheint, meiſt unnöthige Mühe; ſie können in den meiſten Fällen ganz richtig ſeyn, nur daß im Gemüthe Pauli ein Bewußtſeyn dieſer Unterſchiede gelegen habe, kann ich mich nicht überzeugen.

V. 27. ſchließt ſich unmittelbar an V. 26. an, und wird am beſten nur durch Komma geſchieden, ſo daß das Fragezeichen erſt nach παραβάτην νόμου zu ſtehen kommt; nicht aber, wie in manchen Ausgaben, nach λογισθήσεται und Punkt nach νόμου **). — Ἡ ἐκ φ. ἀκροβυστία iſt der geborne Heide, der vermöge ſeiner Geburt und Abſtammung die Vorhaut trägt***). τὸν νόμον τελοῦσα iſt ein beſonderes Participialglied: inwiefern er das Geſetz erfüllt. Das Gericht welches ein ſolcher Heide über den Juden verhängen ſoll, kann kein anderes ſeyn als ein ſittliches, deſſen Weſen darin beſteht, daß der welcher bei geringern Mitteln mehr geleiſtet hat als der Andere der mehr Mittel hatte, dieſem zur Beſchämung gereicht, und einen Maßſtab zu ſeiner Beurtheilung darbietet, nach welchem er nur verurtheilt werden kann. Mit Recht hat daher ſchon Beza auf Matth. XII, 41. f. hingewieſen. Im Feuer des Vortrags redet nun P. den Juden wieder ſelbſt an; er wird dich richten, τὸν π. νόμου, der du das Geſetz übertrittſt, διὰ γράμματος καὶ

---

*) In dieſem ganzen Abſchnitte konnten ihre zum Theil ſehr mühevollen, weitläuftigen Unterſuchungen faſt gar nicht benutzt werden, da ſie entweder nichts ausgezeichnetes darboten, oder von ihrem dogmatiſchen Standpunkte aus die Pflichten des Exegeten faſt ganz bei Seite geſetzt haben. In allen ſolchen Dingen gelte in unſerer Zeit der Griechen Sprichwort: μὴ κινεῖν εὖ κείμενον.

**) Meyer nimmt V. 27. als Antwort auf die Frage des vorigen V. und καὶ als Zeichen einer Steigerung: ſogar richten wird u. ſ. w., was ich nicht anerkennen kann. Der obigen Vorſtellung haben ſich die übrigen Bearbeiter angeſchloſſen.

***) Die von Koppe und Olshauſen geforderte Verbindung von ἐκ φύσεως mit τὸν νόμον τελοῦσα, welche Letzterer dadurch erzwingen will daß er ἀκροβ. τὸν ν. τελοῦσα in Einen Begriff verbindet, wird durch die Stellung der Worte unmöglich. Auch auf ſolche Hyperbata wie VIII, 18. und die dort anzuführenden wird man ſich nicht berufen können.

περιτομῆς. Die Verbindung dieſer Worte mit τὸν παραβάτην iſt unbezweifelt *); nur γράμμα und die Präpoſ. fordern Erläuterung. γράμμα, Buchſtabe, Schrift. Nun macht unſer Ap. V. 29. den Gegenſatz von γρ. und πνεῦμα, und daß derſelbe ihm zur Charakteriſirung des moſaiſchen Inſtituts im Gegenſatze des chriſtlichen überhaupt geläufig geweſen, geht daraus hervor daß er ihn auch VII, 6. 2 Kor. III, 6 f. macht. Man kann daher auf den Gedanken kommen ihn auch hier in ſeinem Gemüthe zu ſuchen. Doch nicht allein iſt es nicht nöthig daß er das was er V. 29. ausſpricht, hier ſchon denke (überhaupt iſt der Schluß aus etwas folgendem auf das Vorhergehende immer nur mit großer Behutſamkeit zu machen, da die Vorſtellungen die im Folg. erſcheinen, leicht erſt aus dem Vorhergehenden ſich entwickeln, als dies geſchrieben wurde, noch ganz ſchlummern konnten), ſondern es war auch hier gar nicht der Ort davon zu reden, daß das was der Jude habe nur γράμμα und nicht πνεῦμα wäre, indem es dadurch herabgewürdigt wurde, während es hier noch als ein Vorzug den der Jude habe und nicht benutze, darzuſtellen war. Ich gebe daher die frühere Meinung auf, und faſſe das Wort nur als geſchriebenes Geſetz im Gegenſatze gegen das ungeſchriebene und daher minder klare, leichter verwiſchbare des Heiden. Nicht minder iſt jeder Gedanke an ein ἓν διὰ δυοῖν in den Worten γρ. καὶ περιτ., den Calv., Pareus, Bengel, A. und früher auch ich gehabt, als unnöthig und durch nichts begründet wegzuwerfen. Vielmehr ſind γρ. und περιτ., ein geſchriebenes, mit klarem Sinne von Gott ertheiltes Geſetz als Richtſchnur des Willens, und die Beſchneidung als Bundeszeichen, die beiden Vorzüge die der Jude vor dem Heiden voraus hat, und deren Beſitz erwarten ließe daß er den Willen Gottes weit beſſer befolgen werde, und da er dies nicht thut, ihn verdammlicher macht als jenen. διὰ iſt von manchen Auslegern, z. B. Beza, inſtrumental gefaßt, alſo γρ. und περιτ. das εἶναι παραβάτην bewirkend gedacht worden, aber es fällt in die Augen daß erſtlich, wenn gleich P. ſpäterhin ähnliche Gedanken über das Geſetz vortragen wird, doch die Beſchneidung unmöglich als die Uebertretung wirkend oder befördernd gedacht werden kann, und ſodann daß hier gar nicht der Ort war des ſchädlichen Einfluſſes zu gedenken, den vermöge der Erfahrung das Geſetz gehabt, ſondern nur daſſelbe als ein Beförderungsmittel der Sittlichkeit das der Jude vor dem Heiden voraus habe, zu bezeichnen war. Auch Köllner hält die inſtrum. Bedeutung feſt, will aber Geſetz und Beſchneidung nur als

*) Doch wollte Carpzov ſie für falſch erklären, und die Worte mit κρινεῖ verknüpfen, was ihre Stellung auf keine Weiſe erlaubt.

Mittel der Darſtellung des Juden als Uebertreters angeſehen wiſſen; doch auch hier treten die oben angegebenen zwei Gegengründe hindernd ein. διὰ wird im Griech. oft gebraucht, um einen Zuſtand zu bezeichnen, in welchem, oder Umſtände unter denen eine Handlung vollbracht worden iſt, wobei es dann vom jedesmaligen Zuſammenhange abhängt, ob dieſer Zuſtand oder dieſe Umſtände als fördernd oder hindernd oder bloß begleitend gedacht werden müſſen, vgl. IV, 11. XIV, 20. 2 Kor. II, 4. (u. daſ. m. Comm.) III, 11. So iſts auch hier, der Zuſammenhang aber bezeichnet γρ. und περιτ. als Dinge welche das παραβ. εἶναι hätten verhindern ſollen, das Verhältniß iſt alſo conceſſiv, und man kann überſetzen: Trotz Geſetz und Beſchneidung, aber auch in gleichem Sinne: bei Geſ. und Beſchn., oder im Beſitz von G. und B. Dieſe, wie ich überzeugt bin, einzig richtige Erklärung hat bei den neuſten Auslegern mit Ausnahme Köllners durchgängig Platz gefunden, nur daß Meyer (wie ich früher, aber in anderer Art) das Verhältniß aus der Bedeutung der Präp. herleiten zu müſſen verſucht hat, was weder nöthig noch an allen Stellen auf gleiche Art möglich iſt.

Die in den letzten Verſen ausgeſprochenen Gedanken ruhen alle auf dem Grunde der Ueberzeugung, das Weſen des Juden d. h. des mit Gott verbundenen, ſeinem Volke zugehörigen Menſchen, des wahren Nachkommen Abrahams, liege nicht in ſeiner Abſtammung, nicht in der Beſchneidung noch irgend einem äußern Dinge, ſondern allein in der Beſchaffenheit des Gemüthes. Habe dieß diejenigen Eigenſchaften, in welchen der Charakter des wahren Juden enthalten ſey, ſo ſey der Menſch ein Jude, gleichviel ob er der äußern Gemeinſchaft einverleibt ſey oder nicht. Ausgeſprochen ward dieſer Gedanke bisher noch nicht, jetzt aber, am Schluſſe der Darſtellung, ſtellt ihn Paulus als Grund- und Schluß-Stein des Ganzen mit großer Beſtimmtheit und Klarheit hin. V. 28. beſteht aus zwei ſelbſtſtändigen Sätzen, denn Grotius Conſtruktion: οὐ γὰρ ὁ — Ἰουδαῖος — γράμματί ἐστιν, οὗ ὁ ἔπαινος κ. τ. λ. Nicht der offenbare Jude, noch —, ſondern — iſt es, deſſen Lob ꝛc. hat durchaus nichts für ſich. In beiden Sätzen iſt das Subjekt unvollſtändig, und fehlt im erſten Ἰουδαῖος, im zweiten περιτομή, aus den Prädikaten, welche vollſtändig ſind, zu ſuppliren. ὁ ἐν τῷ φανερῷ Ἰουδαῖος; der offenbare Jude, d. h. dasjenige an der Perſon des Juden was man mit Augen ſieht, das, ſagt er, iſt nicht der Jude d. h. das Weſen deſſen welcher den Namen des Juden mit Recht und in höherem Sinne führen ſoll, beſteht nicht in der äußerlich ſichtbaren Perſon welche dieſen Namen zu führen pflegt. Auch ἡ ἐν τῷ φ. περιτομὴ iſt eben ſo zu nehmen, und wird noch überdieß durch das ganz wörtlich zu faſſende ἐν σαρκὶ erklärt. Willſt

du wiſſen was περιτομὴ ſey? Such ihr Weſen nicht in dem äußerlichen Zeichen an des Menſchen Leibe!

V. 29. ſoll und muß den affirmativen Gegenſatz enthalten. Dem erſten Satze: nicht der offenbare, äußerlich ſichtbare Jude iſt der wahre Jude, kann nur der Satz entgegenſtehn: ſondern der verborgene Jude iſt ein wahrer Jude. Dieſer kann in den Worten: ὁ ἐν τῷ κρυπτῷ ἰουδαῖος ſo enthalten ſeyn, daß ὁ — κρυπτῷ eben ſo das ganze Subjekt enthalte wie V. 28. ὁ ἐν τῷ φανερῷ, und hier wie dort ἰουδαῖος Prädikat ſey, und hätten wir nur dieſen einen Satz, ſo würde ich mich nicht bedenken mit Paulus, Meyer, Fritzſche ſo zu conſtruiren. Dem zweiten aber: nicht die ſichtbare, am Leibe geſchehene Beſchneidung iſt eine wahre Beſchneidung, ſteht nur der Satz richtig entgegen: ſondern die Beſchneidung des Herzens iſt eine wahre Beſchneidung. Conſtruirt man nun wie die Genannten, ſo muß in den Worten des Ap. περιτομὴ καρδίας Subjekt ſeyn, wie auch Meyer und Fr. wirklich annehmen, denn Paulus Conſtr. καὶ περιτ. ἐστιν καρδίας, würde nur dann Statt finden können, wenn geſchrieben wäre: καὶ καρδίας (ἐστὶν) ἡ περιτομή. Damit aber geht der Gegenſatz verloren, und anſtatt zu ſagen, welches die wahre Beſchneidung ſey, berichtet uns P. wie die Beſchneidung des Herzens erfolge, und wir können nur noch etwa den Gedanken (mit Fritzſche) einſchalten: welche die wahre Beſchneidung iſt. Es war aber hier gar nicht der Ort zu ſagen, wie die wahre Beſchneidung geſchehe, ſondern welches dieſelbe ſey. Entweder alſo, wir müſſen der Grammatik zu Liebe den richtigen Gegenſatz fahren laſſen, oder um dieſen feſtzuhalten, uns der Annahme hingeben, die auch Köllner, Reiche, de Wette, A. beibehalten haben, daß P. grammatiſch ungenau verfahre, und im Streben nach ſententiöſer Kürze das aus dem Zuſammenhange leicht zu ergänzende Prädicat ausgelaſſen, in den Worten καὶ περιτομὴ καρδίας nur das Subj. ausgeſprochen habe, was dann aber freilich auf den erſten Satz in der Art zurückwirkt, daß wir auch dort ὁ — ἰουδαῖος als Subj. nehmen, und das Präd. ergänzen müſſen. Sonderbar iſt ein ſolches Verfahren, das iſt unbezweifelt, aber wo nur die Wahl iſt zwiſchen richtigem Gedanken bei unrichtiger Ausdrucksweiſe, oder richtiger Conſtruktion mit unrichtigem Gedanken, da werde ich immer geneigter ſeyn jenes zu ergreifen als dieſes, und halte darum auch hier die Auslegung der erſten Aufl. noch feſt, obwohl ich nicht den Muth beſitze zu behaupten, P. habe wirklich und wahrhaftig ſo gedacht, wie er denken ſollte. Der Ausdruck: der verborgene Jude, iſt ähnlich dem 1 Petr. III, 4. vorkommenden: ὁ κρυπτὸς τῆς καρδίας ἄνθρωπος, oder ὁ ἔσω Ἰουδαῖος, d. h. die im Innern verborgene ächt jüdiſche, eines Juden im idealen Sinne würdige Geſinnung

und Richtung des Gemüths. Ausdrücke, wie der neue Menſch, der innere Menſch und dergl. ſind ja bekannt genug. περιτομὴ καρδίας, die Beſchneidung des Herzens. Die bildliche Vorſtellung von Beſchneidung des Gemüths wird ſchon aus Deut. X, 16. Jerem. IV, 4. nachgewieſen, und obwohl man ſich vor allzuängſtlicher Deutung des Bildes zu hüten hat, wird doch die letzte Stelle lehren können, daß vornehmlich die Läuterung der Geſinnung durch Ablegung Gott mißfälliger Triebe (Vorhaut des Herzens) darunter zu denken ſey. Zu genauerer Beſchreibung dieſer Art der Beſchneidung ſollen nun auch die Worte ἐν πνεύματι, οὐ γράμματι dienen, welche eben ſo hinzugeſetzt ſind wie V. 28. ἐν σαρκί. Nach Fritzſche's Erkl. wird γίνεται hinzugedacht, nach der andern dem Sinne nach γινομένη, obwohl ich nicht behaupten will, daß P. es gedacht, vielmehr ließe ſich wohl annehmen, er habe ſie nur adjektiviſch gefaßt, den Artikel aber darum nicht vorgeſetzt, weil er ſie dadurch zu ſehr beſtimmt, als eine wirklich geſchehene dargeſtellt hätte, während er ſie hier nur in abstracto denken konnte. Der Gegenſatz von γράμμα und πνεῦμα findet ſich noch VII, 6. 2 Kor. III, 6 f. An der erſten dieſer Stellen bezeichnet παλαιότης γράμματος den alten (für den Chriſten nicht mehr vorhandenen) Zuſtand deſſen, der, unter dem Geſetze ſtehend, zur Richtſchnur und inſofern zum Princip ſeines Lebens nichts hat als γράμμα, d. h. außer ihm beſtehende, auf Tafeln oder Pergament geſchriebene Vorſchrift, ohne innere Lebenskraft, καινότης πνεύματος aber den neuen (für den Chriſten wirklich vorhandenen) Zuſtand eines Menſchen, welcher das πνεῦμα beſitzt, d. h. in welchem das göttliche πνεῦμα ein neues Lebensprincip geweckt hat, durch welches wahrer Dienſt Gottes möglich wird. In der zweiten heißt das moſaiſche Inſtitut eine διαθήκη γράμματος wiefern es auf γρ. ruht, dem Menſchen nur γρ. bringt, d. h. nichts weiter als das geſchriebene Wort das keine Kraft hat ihn zum heiligen Leben zu führen, und daher nur κατάκρισιν und θάνατον wirken kann; dagegen das chriſtliche eine διαθ. πνεύματος, wiefern es dem Menſchen das πν. bringt, ihn in den Beſitz des neuen Lebensprincipes ſetzt, das, durch Gottes Geiſt gewirkt, ſelbſt πν. heißt und ihn zum πνευματικὸς macht. Daß nun an unſerer Stelle die Ausdrücke nichts weſentlich verſchiedenes andeuten ſollen, iſt eine Vorausſetzung, welcher wir uns wohl hingeben dürfen, da ſich nicht annehmen läßt, daß P. unter dieſen für ihn als charakteriſtiſch geltenden Wörtern da wo ſie einander gegenüber ſtehn, bald dies bald jenes gedacht haben werde. Zwar ſcheint ein Unterſchied dadurch bedingt zu werden daß er hier nicht Chriſtenthum und Judenthum, ſondern wahres und falſches Judenthum einander entgegenſtellt;

aber wir dürfen auch nicht vergeſſen, einmal daß der Prophetengeiſt ſchon eine Zeit geahnet hatte wo durch Gottes Geiſt eine höhere, geiſtige Entwickelung des Judenthums eintreten würde, und ſodann daß der ideale Jude von welchem er hier ſpricht, vom Chriſten in nichts weſentlichem verſchieden, ja vielmehr nur der Chriſt ihm ein ſolcher wahrer Jude in concreto iſt, da das Geſetz ihn nicht hervorzubringen vermag. Nun faſſe ich ἐν als Bezeichnung der Vermittelung, und demnach wird er lehren, die Beſchneidung des Herzens erfolge nicht durch die Vermittelung des γράμμα, das ſie ja nicht zu Wege bringen kann, weil es nur γρ. iſt und aller Kraft zur Heiligung des Menſchen ermangelt, ſondern durch die Vermittelung des πνεῦμα, d. h. des neuen, göttlichen Lebensprincips das die Propheten ſchon verheißen hatten, das in concreto zwar nur der Chriſt beſitzt, von ihm aber hier nur in abstracto als ein durch Gottes Geiſt zu erzeugendes, ohne alle Rückſicht auf die wirkliche Erſcheinung aufgefaßt iſt. Dieſer meiner jetzigen Auffaſſungsart ſtehn meine Vorgänger und Nachfolger Theils näher Theils ferner. Eine Darſtellung ihrer Erklärungen möchte ich gern geben, aber es würde unmöglich ſeyn, ſie in wenige Worte einzuſchließen, da ſie nur in ihrer Ganzheit begriffen werden können; ſie mögen mirs daher zu Gute halten, wenn ich den Leſer dem die meinige nicht genügt, bloß auf ihre eigenen Schriften hinweiſe. Für ganz verwerflich erklären muß ich die von Beza u. A.: dem Geiſte, nicht dem Buchſtaben nach, weil ſie nicht nur tautologiſch wäre, ſondern auch mit den andern Stellen nicht in Harmonie zu bringen iſt, desgl. die adverbiale Faſſung Tholucks: auf eine geiſtige, nicht buchſtäbliche Weiſe, weil ſie weder philologiſch erweislich noch mit dem Sinne des Ap. harmoniſch iſt. Eine dritte: durch den heiligen Geiſt, nicht durch das geſchr. Geſetz, der zuletzt Fritzſche ſich ergeben hat, enthält zwar Wahres, aber die beiden andern Stellen zeigen doch, daß πν. nicht den Geiſt Gottes ſelbſt, ſondern das von ihm im Menſchen gewirkte neue Lebensprincip bezeichnet, welches P. auch ſonſt πν. nennt. Die Schlußworte haben wenig Schwierigkeit. Οὗ zieht nur Cramer gegen allen Sinn auf γράμμα, Koppe, Tholuck, Meyer auf den innern Juden und die innere Beſchneidung zugleich, und faſſen es als Neutrum, Schott, ebenfalls als Neutrum, auf die περιτ. καρδίας, alle übrigen bloß auf den Ἰουδαῖος, was ich für richtig anſehe. Bei ἔπαινος, Lob, iſt nicht nöthig an Belohnung von Seiten des göttlichen Richters zu denken, wie von Morus, Roſenm., Koppe geſchehen iſt, auch XIII, 3. 1 Kor. IV, 5. zwingen nicht dazu. Die Sache iſt dieſe: Der Vorzug des bloß gebornen Juden war ein bloß äußerlicher, die Würde die er hatte, beſtand nur in ſei-

ner eignen und fremder Meinung, vor Gott wurde er durch ſein Geſetz und ſeine Beſchneidung nicht beſſer; er hatte alſo zwar ἔπαινον, aber nur von Menſchen, nicht von Gott. Dagegen der wahre Jude iſt, weil er das Geſetz erfüllt, nach V. 13. δίκαιος παρὰ τῷ θεῷ, wird von Gott als δ. anerkannt. Dies iſt ſein ἔπαινος, und dieſes nicht ein menſchliches, ſondern ein von Gott geſpendetes, wobei die Möglichkeit daß er auch von Menſchen eins erlange, nicht ausgeſchloſſen iſt. Nur dieſes wahre wird ihm nicht von Menſchen, ſondern von Gott.

Hiermit iſt dieſe Verhandlung geſchloſſen; es iſt gezeigt, der Jude iſt ein Sünder wie der Heide, und ſeine Beſchneidung hilft ihm nichts und giebt ihm keinen Vorzug. Er könnte zu den Folgerungen übergehn, wenn nicht zuvor noch einige Einwendungen beſeitigt werden müßten.

Drittes Kapitel.

Der Zweck der ganzen Darſtellung im vorigen Kapitel war zu zeigen, daß auch die Juden Trotz Geſetz und Beſchneidung, nicht beſſer ſeyen als die Heiden, da ſie das Geſetz ja nicht gehalten, ohne deſſen Erfüllung auch die Beſchneidung fruchtlos ſey. Dies konnte nun leicht einen ungünſtigen Eindruck machen; der redliche Jude konnte in Zweifel gerathen, ob denn am Ende die ganze als göttlich dargeſtellte, und ihm bis daher ſo theure Anſtalt gar keinen Werth beſitze noch Vortheil gewähre; der Heidenchriſt konnte hierin einen Anlaß finden den Juden und das Judenthum zu verachten; der hartnäckige Gegner aber hier einen Anhaltspunkt ergreifen, um den Apoſtel als einen Feind und Verächter der göttlichen Veranſtaltung zu verläſtern. Und ſoviel als Paulus bereits in ſeinem Berufe zu ſtreiten gehabt, iſt es ſehr wahrſcheinlich, daß er als er dieſen Brief abfaßte, von dem allen Manches ſchon erfahren hatte. Dies veranlaßt ihn denn hier, nach Beendigung der Hauptmaterie in Bezug auf die Juden noch einige Augenblicke damit hinzubringen, daß er durch eigene Erklärung über dieſen Punkt allen möglichen Einwendungen vorbeuge. Ehe wir zur Betrachtung dieſer Erklärungen übergehn, iſt der Leſer nur noch auf die Form aufmerkſam zu machen, in welcher dieſelben hereintreten, nehmlich als wahre Disputation, mit Frage und Antwort; eine Form die wohl vornehmlich aus der Lebendigkeit und dem Feuer hervorgeht, mit welchem P. ſeinen Stoff behandelt, und die zur Belebung ſeiner Argumentation nicht wenig beiträgt. In der Frage nun V. 1. *τί οὖν — περιτομῆς*; iſt *περισσός* überhaupt Ausdruck eines Ueberſchreitens des gewöhnlichen Maßes, auch im N. T. in verſchiedener Hinſicht; bedeutet alſo groß, vorzüglich, ausgezeichnet, ſ. Matth. V, 47. XXIII, 14. 1 Kor. XII, 23., *τὸ περισσὸν* alſo eigentlich das Große, Ausgezeichnete, Vorzüg-

liche; daher der Vorzug. Man vergleicht Ekkleſ. VI, 11. τί περισσὸν τῷ ἀνθρώπῳ; hebr. מַה־יּוֹתֵר לָאָדָם; und Vers 8. מַה־יּוֹתֵר לֶחָכָם מִן־הַכְּסִיל, wo LXX τίς περισσεία hat. Von einem innern, ſittlichen Vorzug, wobei der Jude beſſer ſey, kann nach Obigem nicht mehr die Rede ſeyn, ſondern nur von einer Auszeichnung die er voraus habe vor den Heiden; und inſofern iſt τὸ περισσὸν ziemlich gleichbedeutend mit ἡ ὠφέλεια im zweiten Gliede, wie denn auch von mehrern Auslegern bemerkt wird, es enthalte dieß nichts neues, ſondern nur beſtimmtere Angabe deſſen was das erſte allgemeiner und unbeſtimmter angedeutet habe. περιτομή hier mit Morus als Tropus für ὁ Ἰουδαῖος zu nehmen iſt nicht nothwendig. Den Zuſammenhang mit dem vorigen Kapitel zeigt οὖν. Wenn es ſich alſo ſo verhält wie dort geſagt iſt, daß der Jude durch Geburt und Beſchneidung und Beſitz des Geſetzes nicht beſſer vor Gott wird, was hat denn nun dann das Judenthum noch für einen Werth? So gewährt es wohl gar keinen Vortheil? So faßte es Chryſoſt., ſo Grotius und A. Nur Calov. ſtellt den Vorderſatz ſo: Wenn alſo beide Theile gleich verdammlich ſind. Aber dieſer Gedanke liegt ferner als der oben angegebene. Fragt man endlich, in weſſen Namen dieſe Frage aufgeworfen werde, ſo urtheilt Semler, in P. eigenem, als Schlußfolge aus dem Obigen in Frageform, mit verneinendem Sinne, wegen V. 9., und nimmt dann V. 2. als eine von ihm ſelbſt aufgeſtellte Einrede: Intelligo vero illud adhuc mihi opponi posse. Was V. 9. hier für Einfluß haben könne, muß jetzt unentſchieden bleiben; doch kann man in der Regel es als gültige Vorſchrift annehmen, eine klare Stelle um einer folgenden willen nicht anders zu deuten, indem dieſelbe nicht nothwendig ſchon im Gemüthe des Verfaſſers liegen mußte, als er die frühere ſchrieb; an ſich ſelbſt aber wird die Betrachtung von V. 2. als Einwendung nicht zu empfehlen ſeyn. Seb. Schmidt läßt die Frage von Heidenchriſten aufgeworfen werden, welche begierig jeden Grund erhaſchen, einen Tadel gegen Juden und Judenthum auszuſprechen, und Ch. Schmidt ſcheint eben dahin geneigt. Die Gründe, weil Paulus aus der zweiten in die dritte Perſon übergehe, weil V. 3. offenbar gegen Ankläger der Juden gerichtet ſey, genügen nicht dieſe Anſicht feſtzuſtellen. Die gewöhnlichſte Anſicht legt dieſe Worte unbekehrten Juden in den Mund; mir ſcheint das Beſte, weder Dieſen noch Jenen, ſondern ſie als P. eigene Worte anzunehmen, mit denen er möglichen Einreden, von welcher Seite ſie kommen mögen, begegnen wolle, und eben ſo urtheilen jetzt die Ausleger insgeſammt.

V. 2. enthält die Antwort. πολύ bezieht ſich auf τί τὸ περισσόν; ohne weitere Rückſicht auf das zweite Glied der Frage

zu nehmen *). κατὰ πάντα τρόπον, in jeder Art, in jeder Hinſicht, man mag die Sache betrachten wie man will. Beiſp. b. Wetſt. Die Bedeutung „allerdings, ohne Zweifel“, die einige Ausleger dem Ausdruck haben geben wollen, iſt nur aus der Wahrnehmung hervorgegangen, daß P. im Folg. nur Einen Vorzug nennt, aber weder erweislich noch ſelbſt für den Fall nothwendig, daß er in der That an gegenwärtiger Stelle nur Einen anführen wollte. πρῶτον — τοῦ θεοῦ. Das Subjekt ſind οἱ Ἰουδαῖοι, obwohl Uebergang aus Sing. in Plural angenommen werden muß. Die Sprachform nach welcher der Dativ des akt. Verbi beim Paſſiv zum Nomin. wird, der Akkuſ. aber bleibt, iſt ſo bekannt (vgl. Matth. Gr. §. 424.), ihr Vorhandenſeyn bei Paulus aus 1 Kor. IX, 17. Gal. II, 7. 1 Theſſ. II, 4. ſo ſicher, und der aus dieſer Faſſung hervorgehende Sinn: die λ. ſind ihnen anvertraut (ſie mit den λ. betraut) worden, ſo gut und paſſend, daß man ſich wohl wundern mag, wie noch Koppe und Cramer vermocht haben τὰ λ. als Subjekt zu nehmen, und zu überſetzen: die λ. ſind ihnen zugeſichert worden, was, abgeſehn von dem auch bei P. nur ſeltenen Plural beim Neutro, doch, wie Fritzſche richtig bemerkt hat, nicht durch ἐπιστεύθησαν, ſondern ἐπιστώθησαν auszudrücken geweſen wäre. Die nach Hombergk von Schulz (vom Glauben S. 86.) aufgeſtellte Erkl.: die λ. ſind geglaubt worden, haben ſich Glauben verſchafft, iſt von Meyer dadurch richtig widerlegt worden, daß hier nicht von dem Glauben der Juden an die λ. ſondern von ihrer Verheißung zu reden war, indem nur dieſe ihren Vorzug begründete, der Glaube von ihr erſt eine Folge war. λόγια ſind im Gr. Götterſprüche oder Orakel, vgl. Arist. Equ. 120 ff.; in der LXX. λόγια θεοῦ Num. XXIV, 4. für אִמְרֵי־אֵל, im N. T. Apg. VII, 38. von dem Geſetze das Gott Moſe gab, Hebr. V, 12. 1 Petr. IV, 11. Die Ausleger ſtreiten, ob ſie an unſerer Stelle nur (wie Semler) die Gebote ſelbſt, oder das Ganze des Geſetzes (Theod., Calvin, Beza, A.), oder das ganze A. T. mit ſeinen Geboten und Verheißungen (Hunn., Weller, Brenz, Balduin, S. Schmidt, Böhme, Roſenmüller, Glöckl., Olsh.), oder die Verheißungen vorzugsweiſe, wo nicht allein (Grotius, Koppe, Flatt, Tholuck, Klee, Reiche, Köllner, Meyer, Fritzſche) dabei verſtehen ſollen. Iſt die Frage nach Wortbedeutung und Ueberſetzung, ſo iſt die Allgemeinheit feſtzu-

---

*) Meyers Gegenbemerkung daß P., wenn er nicht abgeſprungen wäre, auch der ὠφὲλ. τ. περιτ. noch erwähnt haben würde, hebt dieſe Vorſtellung nicht auf, da πολὺ immer nur auf die erſte Frage bezogen werden kann.

halten, fragt man aber welches die λόγια ſeyen, auf welche ſich V. 3. bezieht, ſo wird freilich nur an die Verheißungen zu denken ſeyn. P. ſagt alſo, dem jüdiſchen Volke ſeyen die göttlichen Offenbarungen anvertraut (in dem Verbo ſucht Köllner wohl zu viel), denkt aber dabei vornehmlich an die ἐπαγγελίας als diejenigen Offenbarungen, welche unter allen für ihn die höchſte Wichtigkeit beſaßen. Wenn nun dieſer Satz mit πρῶτον μὲν γὰρ*) ὅτι eingeführt iſt, ſo liegt in dem γὰρ eine Nöthigung, dies πρῶτον nicht als Appoſ. zu πολύ, ſondern mit Supplirung von ἐστὶν als ein eigenes Prädikat zu nehmen, πρῶτον μὲν γὰρ τοῦτό ἐστιν ὅτι κ. τ. λ. Man erwartet nun daß P. die verſchiedenen Vorzüge des Volks — deren er leicht eine Menge auffinden konnte — nach einander herzählen werde; dies geſchieht aber nicht, nirgends folgt ein ἔπειτα, nirgends auch, etwa in anderer Form, ein zweiter Vorzug. Daher die ſonſt faſt allgemeine Vorſtellung, P. habe das gar nicht gewollt, ſondern πρῶτον bedeute primarium, praecipuum oder dergl. und ſeine Abſicht ſey, Einen, den vorzüglichſten, Statt aller und mit Uebergehung aller andern vorzutragen; eine Anſicht von der Sache gegen die ſich nichts einwenden laſſen würde, wenn nur dieſe Bed. von πρῶτον feſter ſtände als ſie ſteht, denn I, 16. II, 9. 10. iſts doch eine ganz andere Sache. Die Art freilich, wie Orig. die eig. Bedeutung feſthielt, indem er πρ. mit ἐπιστ. verband und temporal faßte, konnte keinen großen Beifall finden (nur Hombergk und S. Schmidt haben ſie gebilligt), und die Meinung von Grotius, daß die Aufzählung IX, 4. fortgeſetzt werde, hat wohl ihr Urheber ſelbſt nicht ſo verſtanden, als finde ein wahrer Zuſammenhang zwiſchen beiden Stellen Statt, wodurch alles zwiſchenliegende zur bloßen Parentheſe würde. Mit Recht ſind alle neueren Ausleger darüber einig, daß P. wirklich mehrere Vorzüge im Sinne gehabt, aber von ihrer Aufzählung durch die nächſtfolgenden Gedanken abgeführt worden ſey, gerade wie I, 8. ihm Aehnliches wiederfahren iſt.

V. 3. wird nun wieder faſt durchgängig als Einwendung betrachtet, ja Heumann will gar, IX, 15. vergleichend, in der Part. γὰρ ein ſicheres Zeichen davon finden. Mir, um es kurz zu ſagen, ſcheint eben darin das ſicherſte Zeichen zu liegen, daß wir keinen Einwurf haben, ſondern P. die V. 2. aufgeſtellte Behauptung, daß der Jude in dem Empfange der göttlichen Verheißungen einen hohen Vorzug beſitze, begründen, dieſen Vorzug als einen immer noch geltenden darſtellen, und gegen den möglichen Einwand, daß nach ſeiner eigenen Lehre er ihnen

---

*) γὰρ fehlt in BDEG, und iſt daher wenigſtens ſehr verdächtig. Lachmann hat es ausgeworfen, Fritzſche eingeſchloſſen.

nichts genützt habe, beſchützen wolle. τί γάρ; denn wie? εἰ ἠπίστησάν τινες. Hier fällt in die Augen daß P. das τινὲς abſichtlich brauche, um die Sache geringer erſcheinen zu laſſen als ſie iſt. Eben dazu dient die Faſſung des Vorderſatzes, daß er das Geſchehene nicht durch ὅτι als reines, zweifelloſes Faktum, ſondern durch εἰ als etwas zwar als wirklich angenommenes, aber doch immer nur als etwas angenommenes erſcheinen läßt. Das Verbum ἀπιστεῖν iſt zwar bei unſerm Ap. ſo ſeltenen Gebrauches (nur noch 2 Tim. II, 13.), daß von einem Sprachgebrauche deſſelben gar nicht geredet werden kann; doch da die Wörter ἄπιστος und ἀπιστία. wo ſie vorkommen (ſ. d. Lexica), Bezeichnungen des Unglaubens ſind, von welchem das Verbum auch an Timoth. gebraucht iſt, wie der Zuſammenhang lehrt, ſo können wir wohl mit Sicherheit annehmen, daß es in ſeinem Munde nur „ungläubig ſeyn" bezeichne, und wenn die λόγια V. 2. die göttlichen Verheißungen waren, ſo wird es auch hier etwas anderes nicht bedeuten können. Die Annahme daß es — ἀπειθεῖν ſey (was Cod. A. darbietet), ruht Theils auf der Annahme daß die λόγια an jener Stelle das Geſetz bezeichnen, Theils auf der — früher auch von mir gehegten — irrigen Meinung, P. könne, weil er in der bisherigen Hauptverhandlung nicht von der chriſtlichen Zeit geſprochen hat, auch hier wo er Einwendungen vorbeugt, derſelben nicht gedenken. Dies aber iſt nicht der Fall, vielmehr verhält ſich die Sache ſo: Was Kap. II. geſagt worden, ſchien jeden Vorzug der Juden aufzuheben. Dieſen Schein zu entfernen, hat P. auf die Verheißungen hingewieſen, die ihnen, nicht den Heiden, anvertraut worden — der hierin begründete Vorzug iſt XV, 8 f. ſehr deutlich ausgeſprochen —; nun aber ließ ſich ſagen: Aber dieſe Verheißungen nützen ihnen nichts, da ſie ihnen nicht geglaubt, den verheißenen Meſſias nicht anerkannt haben, und hierauf antwortet nun P. in dieſen Worten, indem er zeigt daß der Unglaube eines Theils die göttliche πίστις nicht aufheben könne; woraus denn folgt, daß der V. 2. angegebene Vorzug für den Juden in der That und immer noch beſteht. Unter ſolchen Umſtänden kann ich nicht umhin mich der Anſicht völlig anzuſchließen, die, älterer Ausll. nicht zu gedenken, neuerlich von Tholuck, Reiche, Olshauſen, Meyer, Fritzſche, aufgeſtellt worden iſt, und die frühere, von Köllner, de Wette, A. feſtgehaltene, daß P. von früherer Untreue des Volks ſprach, aufzugeben. καταργεῖν, eig. durch Trägheit verſäumen, bei Paulus immer zu Nichte machen. πίστις, fides, von Seiten deſſen der ein Verſprechen gegeben hat, Treue, Wahrhaftigkeit, Gal. V, 22. Tit. II, 10.*). Μὴ wird im N. T. allen Gattungen der Fra-

*) Dies die gewöhnliche im Zuſammenhange einzig begründete Erklä-

gen vorgeſetzt, kann daher nie für ſich allein zur Beſtimmung des Sinnes einer Frage dienen. Die unſrige iſt dieſe: Denn wie? wenn ein Theil des Volks den Verheißungen nicht geglaubt hat, ſollte ihr Unglaube Urſache werden, daß Gott ſein Wort bräche? Daß hierauf nur eine negative Antwort folgen könne, liegt am Tage, und wir würden dieſelbe auch dann in ſeinem Sinne geben, wenn er ſelbſt ſie nicht nachfolgen ließe. Doch thut er dies ſogleich.

V. 4. iſt zuerſt μὴ γένοιτο, eine in den pauliniſchen Briefen häufige Formel, dem hebr. חָלִילָה entſprechend, eine ſtarke, mit einer Art von Abſcheu verbundene Verneinung des zuvor geſprochenen Satzes; ſ. zu Gal. II, 17. wo der ganze Gebrauch der Formel bei unſerm Ap. entwickelt, und nur die Stelle 1 Kor. VI, 15. nachzutragen iſt. In dem hierauf folgenden Satze kann das μὴ γένοιτο allerdings, wie von Einigen, zuletzt Meyer, Fritzſche, bemerkt wird, die Urſache enthalten, warum hier nicht εἶναι, ſondern das minder paſſende γίνεσθαι geſetzt wurde; doch auch die Imperativform der Rede, welche die Sache immer — wenigſtens ſcheinbar — als noch zukünftig darſtellt, konnte dazu beitragen*). Der Imperativ iſt verſchieden gedeutet worden. Herzog (über die Interpunkt. im B. an d. R. bei Wolf) ſetzt Kolon nach δέ, und will daß es heiße: vielmehr werde erfüllt was geſchrieben ſteht Pſ. CXVI, 11. Allein erſtlich ſteht dort nur die Hälfte πᾶς ἄ. ψ., ſodann kann ohne einen Beiſatz das bloße γενέσθω dies wirklich nicht bedeuten, wie auch Wolf ſchon gezeigt. Dafür will Koppe bei gleicher Interpunktion den Sinn: Vielmehr ſo ſey es; aber richtig bemerken Tholuck u. A., daß dann ein ὧδε oder τοῦτο fehle und die ganze Art ſo zu interpungieren, iſt ungriechiſch und unhebräiſch, obwohl der Sinn, wie er für uns am klarſten würde, ſich ſo ausdrücken ließe**). Ich nehme (der Hauptſache nach mit Meyer und Fritzſche) den Imperativ nur für eine durch das μή γέν. hervorgelockte Form ſtarker Aſſertion, wie wir ſagen würden: Nein, vielmehr Gott muß wahrhaft ſeyn, d. h. von dieſem Gedanken kann nichts abgelaſſen werden, auch keine Erſcheinung der Erfahrung darf uns darin irre machen. Das zweite Glied, bei dem P. an Pſ. CXVI, 11. ge=

---

rung. Paulus, Schrader, Schulz (vom Glauben S. 87.) nehmen den Genit. τοῦ θεοῦ objektiv, und verſtehn die π. τ. θ. als Vertrauen gegen Gott, was nur für unrichtig angeſehn werden kann.

*) Köllner und de Wette haben γίνεσθαι als „erſcheinen, ſich erweiſen" verſtanden, aber nicht nur bedeutet es das nicht, ſondern es kann auch hier nur von dem die Rede ſeyn, was iſt, nicht von deſſen Erſcheinung oder Anerkennung.

**) Bengel dachte an das Weltgericht, gegen allen Zuſammenhang.

dacht haben kann, iſt im Grunde unweſentlich, da die Antwort auf V. 5. dieſes Beiſatzes nicht bedarf; alſo bloß durch den Gegenſatz hervorgerufen, und aus dieſem zu erklären. ψεύστης, ein Lügner, iſt offenbar um des ἀληθής willen geſetzt, und ſoll einen trüglichen, unzuverläſſigen Menſchen bezeichnen. Der Ap. wollte wohl einen Gedanken ausſprechen wie dieſen: eher ſoll zugegeben werden daß alle Menſchen Lügner ſeyn als daß Gott ſein Wort nicht halte, und dies hat auch wohl Grot. mit ſeiner Erklärung: **Appareat deus constans in promissis, etiamsi vel omnes homines fidem fallant**, nur gemeint — Benecke ſpricht es beſtimmter aus —, denn die Worte ſelbſt freilich enthalten dieſes nicht. Sie ſind Ausdruck eines durch das Unwürdige des V. 3. ausgeſprochenen Verdachts aufgeregten Gemüthes, und daher weniger nach ihrem buchſtäblichen Sinne als nach dem zu beurtheilen, was der Schreibende hier denken mußte. Daß auch P. ſelbſt wenig Nachdruck auf dies Glied gelegt habe, erhellt auch daraus, daß er ſein nur auf Gott bezügliches Citat aus Pſalm **LI**, 6. durch καθὼς γέγραπται herein führt, als wäre dies zweite Glied nicht da. Die Stelle iſt ganz nach der **LXX** gegeben, ohne alle Rückſicht auf urſprünglichen Sinn und Zuſammenhang. δικαιοῦσθαι, hebr. תִּצְדַּק, gerecht ſeyn und erſcheinen. ἐν τοῖς λόγοις σου, hebr. בְּדָבְרֶךָ (Inf.), wenn du ſprichſt. Im urſprüngl. Zuſammenhange iſt die Rede von den Urtheilsſprüchen Gottes; P. aber ſcheint die λόγους von göttlichen Ausſprüchen überhaupt, und daher in dieſem Zuſammenhange von den Verheißungen Gottes verſtanden zu haben. νικήσῃς. Der hebr. Text iſt תִּזְכֶּה, rein ſeyſt oder erſcheineſt, wofür der Ueberſetzer, זכה und das ſyr. ܙܟܐ, wie Fritzſche bemerkt, verwechſelnd, letzteres überſetzt hat, wo nun νικᾶν ein gewöhnliches Wort iſt, um den Gewinn eines Rechtshandels zu bezeichnen. ἐν τῷ κρίνεσθαί σε, hebr. בְּשָׁפְטֶךָ, dort offenbar aktiv: wenn du richteſt. Auch hier haben es daher Beza u. A. transitiv in der Form des Mediums genommen, was freilich beſſer paſſen würde; allein der alex. Ueberſetzer hat den Fehler gemacht, und Paulus die Stelle wörtlich citirt, man muß ſie daher als Paſſiv nehmen, wie auch die neuern Ausleger ziemlich alle gethan; an ein Medium in der allerdings oft vorkommenden Bedeutung: rechten, mit Bengel, Tholuck, Klee, A. zu denken, halte ich nicht für gerathen, da es nicht erwieſen werden kann, und pauliniſche Citate nicht nach dem beſten Sinne gedeutet werden dürfen. Einen Beweis übrigens für Gottes Wahrhaftigkeit enthält die Stelle gar nicht; wohl aber kann ſie den Gedanken, daß durch menſchliches Sündigen die göttliche Heiligkeit nur deſto ſtärker hervortrete, lebhafter anregen.

V. 5. Ἀδικία iſt hier offenbar eben jene ἀπιστία, deren V. 3. Erwähnung geſchehen iſt, nur hier mit Abſicht unter den weitern Begriff der Sünde geſtellt. Denn daß das Wort nicht nur Ungerechtigkeit in unſerm Sinne, ſondern überhaupt Untugend, Unſittlichkeit bezeichne, iſt als gewiß anzunehmen. συνιστάναι eigentlich zuſammen ſtellen. Stelle ich eine Perſon mit einer andern zuſammen, ſo kann dies darum geſchehen, um ſie in die Bekanntſchaft von dieſer einzuführen, die ihr nützlich werden ſoll; es iſt daher vorſtellen, in welcher Bedeutung es nicht ſelten vorkommt, mit dem Zwecke der Empfehlung, dann empfehlen überhaupt (XVI, 1.), oder zu empfehlen ſuchen, und daher loben (2 Kor. III, 1. X, 12.) Stelle ich aber verſchiedene Dinge oder Begriffe zuſammen, ſo geſchieht es um ihre Natur kennen zu lehren, oder Schlüſſe abzuleiten, daher bedeutet es auch darſtellen, zeigen, erweiſen, als etwas gutes oder ſchlechtes. So Gal. II, 18. 2 Kor. VI, 4. VII, 11. Röm. V, 8. und an unſerer Stelle. Unſre Untugend ſtellt Gottes δικαιοσύνην dar, nehmlich in ihrer ganzen Größe, macht ſie evident, und dient ſomit zu ihrer Verherrlichung. δικαιοσύνη θεοῦ, der ἀδ. ἡμῶν entgegen kann ganz allgemein die göttliche Heiligkeit bezeichnen und dann iſt der Sinn: unſer Sündigen hat den Erfolg, daß Gottes Heiligkeit deſto ſtärker, herrlicher, hervortritt. Und dieſen Gedanken fordert V. 4., und mit Recht haben die neueſten Ausll. jeden Verſuch die göttliche Güte hier zu finden, als unſtatthaft abgewieſen. Zwar könnte P. auch ſagen, die Sünde der Menſchen verherrliche die göttliche Gnade, ja wir werden ähnlichen Gedanken in unſerem Briefe noch begegnen, aber nicht nur bedeutet δικ. eigentlich nie Güte oder Gnade, ſondern es liegt auch dem Zuſammenhange unſrer Stelle jede Erwähnung derſelben fern. τί ἐροῦμεν; was ſollen wir ſagen, nehmlich in dieſem Falle, d. h. welche Folgerung läßt ſich daraus ziehn? Wir werden die Formel, die Tholuck ohne Noth bloß der rabbiniſchen Dialektik zuſchreibt, noch weiter kennen lernen. Die Worte μὴ — ὀργήν; enthalten die Folgerung, in welcher μὴ ziemlich mit nonne gleichbedeutend iſt, wiefern der Fragende bejahende Antwort erwartet. Dem Ausdruck ἐπιφέρειν ὀργήν ſind ähnlich ἐπιφ. θλίψιν Phil. I, 16. κρίσιν Judä 9. Die ὀργὴ iſt die ſchon I, 18. II, 8. angedrohte, und hierin liegt der Grund des Artikels vor dem Subſtantiv. Nun konnte P. ſagen: ἐπιφ. τ. ὀργήν, ohne Artikel, wodurch der Satz zum Hauptſatze in ein cauſſales oder conditionales Verhältniß trat: iſt nicht Gott ungerecht, wenn oder indem er den Zorn verhängt? Mit dem Artikel wird er ein reiner Relativſatz, das ἐπιφ. τ. ὀργ. wird — nach der Verſicherung des Ap. — als ausgemacht angenommen und als das Merkmal bezeichnet, worin ſeine Ungerechtigkeit ſich zeige.

Weſſen aber iſt dieſer Gedanke? Nicht des Apoſtels, wie er ſelbſt durch die Worte κατὰ ἄνθρωπον λέγω bezeugt. Dieſe Formel, über die ſich neuſtens Reiche und Fritzſche am umſtändlichſten verbreitet haben, bedeutet an ſich ſelbſt nichts weiter als: nach Art eines Menſchen, alſo weder Gutes noch Böſes, weder Hohes noch Erhabenes, aber P. braucht ſie nie ohne die Abſicht, eine Sache entweder zu tadeln oder doch neben etwas Höherem herabzuſetzen, denkt folglich ἄνθρωπος in dieſer Formel immer mit einer Nebenvorſtellung, im Gegenſatze entweder gegen Gott, oder gegen etwas höheres überhaupt. So in der Frage 1 Kor. IX, 8. μὴ κ. ἀ. ταῦτα λαλῶ; ἢ καὶ ὁ νόμος ταῦτα οὐ λέγει; tritt, da was der νόμος ſagt, von Gott geſprochen iſt, das λ. κ. ἀ. offenbar dem λ. κατὰ θεὸν entgegen; P. verſichert das Geſprochene nicht nur nach dem unter den Menſchen gewöhnlichen Vorſtellen und Gebrauch — wobei es falſch ſeyn könnte —, ſondern auf dem Grunde göttlicher Geſetzgebung hingeſtellt zu haben. Aehnlich Gal. III, 15. wo der Apoſtel daraus daß ſchon im gemeinen Menſchenleben ein einmal beſtätigtes Teſtament unumſtößlich zu ſeyn pflege, den Schluß ziehn will daß noch weit mehr die göttliche Anordnung und Verheißung unerſchüttert feſt ſtehen müſſe. Dagegen 1 Kor. III, 3. wird ἄνθρωπος dem Weſen nach = σαρκικὸς geſetzt, wie beſonders V. 4. das auf ſo mächtiger Auktorität ruhende ἄνθρωποι beweiſt und περιπατεῖν κ. ἄ. bedeutet: ſo wandeln wie der Menſch nicht in ſeiner geiſtigen, durch den göttlichen Geiſt erhobenen Eigenſchaft, ſondern im gemeinen irdiſchen und ſelbſtſüchtigen Sinne und Weſen zu wandeln pflegt. So wird alſo auch hier, wenn P. ſagt, er ſpreche das Geſagte κατὰ ἄνθρ., ſeine Meinung ſeyn, er ſtehe dabei nicht auf dem Standpunkte eines Apoſtels, der κατὰ θεὸν denkt und redet, ſondern auf dem eines gemeinen, in Irrthum und Fleiſchlichkeit befangenen Menſchen, wird alſo offenbar den Zweck haben ſich damit zu entſchuldigen des aufgeſtellten Satzes wegen, daß er nicht ſeine ſondern fremde Meinung ausſpreche. Und dies iſt auch wohl die Meinung Theodorets (οὐκ ἐγὼ ταῦτα λέγω, ἀλλὰ τοὺς τῶν ἄλλων τέθεικα λογισμούς) und aller derer welche ſich ihm angeſchloſſen haben. Eben hiermit iſt nun aber auch klar, was wir in dieſem Verſe haben, nehmlich einen Einwurf, den ein Uebelwollender ihm machen könnte in Form einer Folgerung aus V. 4. Paulus hat angedeutet, wie der Unglaube, den er hier als Sünde aufgefaßt hat, nicht nur die göttliche πίστις nicht aufhebe, ſondern ſogar dazu diene, ſie und überhaupt die Heiligkeit Gottes mehr zu verherrlichen. Daraus will nun der fleiſchliche Sinn ſich ein Verdienſt machen. Gott will ja, ſpricht er, daß der Menſch ſeine Ehre fördere; wird alſo durch Sündigen Got-

tes Ehre größer, ſo thut der Menſch indem er ſündigt, was Gott haben will; da darf ihn Gott nicht ſtrafen, oder wenn ers thut, iſt er ungerecht. Dieſe an und für ſich abſurde, dem fleiſchlichen Sinne aber, zumal bei den rohen ſittlichen Begriffen des Alterthums, keinesweges fremde Folgerung konnte wohl dem Ap. von ſeinen Gegnern ſchon entgegen geſtellt worden ſeyn, und er hält es daher für nöthig, ſie hier aufzuführen und abzufertigen, zugleich aber auch durch die Worte κ. ἄνθ. λέγω jeden Verdacht als mache er ſie ſelbſt, von ſich abzuwenden.

V. 6. Voll Unwillen über eine ſo frevelhafte Vorſtellung als die ſeyn würde daß Gott ungerecht ſey, indem er den Sünder ſtrafe, beantwortet P. die Frage des vorigen Verſes wieder durch μὴ γένοιτο, worauf er in den Worten ἐπεὶ—κόσμον; einen Widerlegungsgrund hinzufügt. Darüber daß ſie einen ſolchen enthalten, iſt man auch gegenwärtig völlig einverſtanden, und ἐπεὶ in ſeiner Eigenſchaft als Einführerin eines Grundes gegen eine unrichtige Annahme (vergl. XI, 6. 1 Kor. V, 10. VII, 14.) erlaubt auch keine andere Auffaſſung. Wenn nun Schrader, Reiche, Olshauſen nach dem Vorgange verſchiedener Aelterer ὁ κόσμος von der Heidenwelt verſtanden wiſſen wollen, welche den V. 5. unter ἡμεῖς zu verſtehenden Juden entgegen geſtellt ſey, ſo kann ich erſtlich den von Reiche angeführten Sprachgebrauch nicht anerkennen, denn weder III, 19., wo vielmehr die Juden nothwendig als Mitbeſtandtheil des κόσμος gedacht werden müſſen, oder 1 Kor. XI, 32., wo ὁ κόσμος nur den Gegenſatz der Chriſten enthält — von dieſen zwei St. leugnet ihn Olsh. ſelbſt —, noch XI, 12. oder 1 Kor. I, 21. erweiſen einen ſolchen Sprachgebrauch. Sodann kann ich die Beſtätigung dieſer Annahme in den Worten ἁμαρτωλὸς und ψεῦσμα V. 7. nicht erkennen. Endlich aber, was auch Meyer und Fritzſche dagegen bemerkt haben, würde eine Gegenſetzung dieſer Art die Stellung von τὸν κόσμον vor κρινεῖ erfordern, während es an ſeinem jetzigen Platze gar keinen Nachdruck hat, alſo gewiß nicht der Hauptbegriff des Argumentes iſt, welcher nur im Verbo liegen kann. Daher kann auch das Argument des Apoſtels nicht das von Jenen aufgeſtellte ſeyn: wenn Gott ungerecht handelte, indem er den Juden verurtheilt, ſo dürfte er auch die Heidenwelt nicht richten, deren Sündigen den nehmlichen Erfolg hat wie das der Juden. Nun aber wird das Gerichtüben der Heiden allgemein als gerecht anerkannt, alſo muß auch das über die Juden gerecht ſeyn. In der Annahme daß πῶς mit dem Ind. des Fut. die Unmöglichkeit ausſpreche, daß Gott unter jener Vorausſetzung die Welt richten könne, vereinigen ſich wieder die Ausleger faſt ohne Ausnahme, wie denn der ächt griechiſche Sprachgebrauch durchaus für dieſelbe

ſpricht*), und wir können demnach als anerkannten Sinn der Worte dieſen annehmen: Wäre Gott ungerecht, ſo könnte er nicht Weltrichter ſeyn. Nur darüber, auf welcher Grundlage dieſer Satz ſtehe, ſind die Meinungen noch getheilt. Eine Anſicht der Sache iſt vorhin bereits abgewieſen worden, alle übrigen Ausleger ſeit Origenes, unter den neuſten namentlich Köllner, de Wette, Meyer, ſtimmen mehr oder minder deutlich mit derjenigen überein, welche Fritzſche, um ſie zu widerlegen, mir allein zuſchreibt**), daß nehmlich Paulus, feſtſtehend auf der allgemeinen Annahme, daß Gott Weltrichter ſey, aus der Idee eines Richters ſo argumentire: Wer Richter ſein ſoll, muß gerecht, darf nicht ungerecht ſeyn. Nun iſt Gott anerkannter Maßen Weltrichter; alſo muß er gerecht, kann nicht ungerecht ſeyn; denn jede Ungerechtigkeit höbe ſeine Befähigung zum Richter auf. Daß dieſe Argumentation ſchwach, ſehr ſchwach ſey, iſt zuzugeſtehn, und von mir, wie von Köllner und de Wette zugeſtanden worden. Aber nicht alle Argumentationen unſers Ap. können wir für ſtark annehmen, dieſe gegenwärtige aber konnte ihm auf ſeinem idealen Standpunkte und bei ſeiner hohen Frömmigkeit leicht ſtärker erſcheinen als ſie iſt, wiefern er ſo durchdrungen war von der Heiligkeit des Weltrichters, daß jeder Gedanke des Gegentheils in Bezug auf beſtimmten Fall ihm eben ſo ſehr ein ungeheurer Widerſinn als ein ſtrafbarer Frevel erſchien; ob V. 7. 8. einen Widerſpruch enthalten, wird ſich weiterhin erſt zeigen können. Doch wenn uns eine beſſere, haltbarere Argumentation dargeboten wird, wollen wir nicht ſo eigenſinnig an der unſrigen feſthalten, um ſie nicht mit Freuden gegen jene zu vertauſchen. Als ſolche bietet nun Fritzſche die folgende, die ich mit ſeinen eignen Worten wiedergeben will: Nempe idcirco deus homines judicio submittet, ut puniantur improbi, praemiis ornentur probi cf. II, 6. sq. Iam si injuriam faciat deus pravos homines puniens, quia ejus sanctitatem in clariore luce posuerint peccando, nullum esse poterit dei de hominibus judicium. Nam hoc pacto improbis hominibus, quum suae majestati consuluerint, praemia persolvere, probis viris, quum suae famae bene faciendo offecerint, poenas imponere de-

*) Nur Glöckler nimmt πῶς in der Bedeutung quo modo? und die ganze Frage als eine Berufung an das allgemeine Bewußtſein, daß Gott nicht nach dem Erfolge, ſondern nach dem innern Prinzip der Handlung richte, woraus dann die Abſurdität der Frage V. 5. folge. Aber ein ſolches Bewußtſeyn fand ſich im Alterthume nicht, und weder ἐπεὶ noch πῶς und das Futur. begünſtigen dieſe Erklärung.

**) Ich ſchäme mich nicht ſie inſofern als die meinige gelten zu laſſen, als ich ſie gewonnen hatte ehe ich wußte wie verbreitet ſie ſey; aber da ſie dies iſt, warum mich allein ihr Gutes oder Schlechtes tragen laſſen?

beat, quum iudicii div. rationes contrarium poscere constet. Itaque aliena est argumentatio vs. 5., quoniam ex ea necessario sequitur absurda sententia, fore ut nullum deus de hominibus judicium habeat, h. e. neque probos homines praemiis ornet neque improbos poenis mulctet. Hier will ich es der Erklärung nicht zum Vorwurf machen, daß ſie Gedanken aufſtellt von denen nichts im Texte ſteht, denn das muß hier, wo P. gar nichts bietet, jede andere Erklärung auch, ſo daß unſer Aller Forſchen nichts als Vermuthen iſt; aber das muß wohl gefordert werden, daß die zu ergänzenden Gedanken nahe liegen, und, da die andere Erklärung wegen der Schwäche des Arguments verworfen wird, daß gegen dieſe nichts mehr eingewendet werden könne. Nun, ob die unſrige nahe liege oder fern, darüber entſcheide die große Uebereinſtimmung der Ausleger, die doch gewiß nicht nur Einer dem Andern nachgebetet haben; der vorliegenden kann ich dieß nicht nachſagen. Denn hier müſſen Gedanken ergänzt werden, die weder allgemein anerkannte Wahrheiten noch in der Idee Gottes begründet ſind, und an welche ſo leicht kein Leſer gedacht haben möchte. Was aber die Bündigkeit der Schlußfolge anlangt, ſo glaube ich erſtlich daß die Nothwendigkeit die Frommen zu beſtrafen, aus der Behauptung, Gott ſey ungerecht weil er den Sünder ſtrafe, gar nicht folge, denn für den Ungerechten giebt es keine Nothwendigkeit mehr, und wenn Gott in Beſtrafung der Sünder willkürlich verfährt, ſo kann er eben ſo willkürlich auch die Frommen belohnen. Sodann, wollte man auch eine ſolche Conſequenz annehmen, daß er ſelbſtſüchtiger Weiſe handelnd, darum ſtrafe, weil man ſeine Ehre mindre — was der Einwendende V. 5. ihm gar nicht Schuld gegeben hat —, ſo würde er darum doch noch nicht den Frommen ſtrafen, der ja ſeine Ehre nicht mindert, ſondern durch ſein Thun auf direkte Weiſe fördert, was Jener nur auf indirekte thut. Endlich daß Gott bei ſolchem Verfahren gar nicht richten könne, wird nur dann folgen, wenn man denſelben Satz von der Nothwendigkeit daß der Richter gerecht ſey, zum Grunde legt, auf welchem nach unſerer Anſicht ſeine Behauptung ruht. Wer dieſen nicht annimmt, der wird hier autworten können: Er ſollte freilich nicht, aber das iſt ja eben das worüber wir klagen, daß er's dennoch thut, nicht als gerechter Richter, ſondern als Tyrann. Liegen aber die von Fr. entwickelten Gedanken nicht näher als die von uns, und ſchneiden ſie eben ſo wenig dem Gegner jede Erwiderung ab, ſo iſt auch kein Grund vorhanden ſie unbedingt anzunehmen; ſondern vielmehr einzugeſtehn daß wir alle nicht wiſſen wie P. geſchloſſen habe, die Ergänzung aber, welche ſeinem Geiſte angemeſſener ſey, in ſolchem Falle vorzuziehn ſey. Welche dieß ſey, darüber entſcheide nun der Leſer. Was die folgenden zwei Verſe

zur Entſcheidung bieten, wird hierauf weiter zu unterſuchen ſeyn.

V. 7. 8. Suchen wir zuerſt den Wortſinn dieſer zwei eng zuſammenhangenden, und daher auch nur durch ein Komma zu trennenden Verſe durch Betrachtung ihrer einzelen Theile ſo klar als möglich zu conſtruiren, und dann erſt zu den Fragen über die ſprechende Perſon und den Zuſammenhang mit dem was vorangeht, vorzuſchreiten. ἡ ἀλήθεια τοῦ θεοῦ, die göttliche Wahrheit oder Wahrhaftigkeit, deren V. 3 f. gedacht worden iſt, ſo daß der Ap. nachdem er dieſelbe V. 5. unter den allgemeineren Begriff der δικαιοσύνη gebracht hat, hier durch das Wort ſelbſt auf den Punkt zurückweiſt, von welchem die gegenwärtige Abſchweifung ausgegangen iſt. Diejenigen welche hier einen Heiden reden laſſen (ſ. unten), überſetzen entweder vera majestas dei (Koppe) oder die wahre Religion (Reiche), religiöſe Wahrheit (Schrader bei anderer Annahme), mit Berufung auf I, 25. (K.) oder I, 18. (R.). An der letzten Stelle ſteht nicht einmal τοῦ θεοῦ dabei, immer ſteht der enge Zuſammenhang entgegen, welcher mit V. 4. Statt findet. Eben ſo wenig wird ſich mit denſelben ψεῦσμα vom Götzendienſte verſtehen laſſen, denn erſtlich bedeutet auch im A. T. ψεῦδος an den Stellen auf die man ſich beruft, Jeſ. XLIV, 20. (שֶׁקֶר, ψεῦδος) Pſ. XL, 5. (שָׂטֵי כָזָב, μανίας ψευδεις) — Jeſ. LVII, 11. LIX, 13. laſſen ſich gar nicht hierher ziehen —, wie Fritzſche richtig bemerkt, nicht den Götzendienſt ſondern den Götzen ſelbſt, und ſodann werden wir auch durch dieß Wort ſo beſtimmt auf V. 4. zurückgewieſen, daß wir in dem ψεῦσμα nichts erkennen werden als die Handelweiſe deſſen der dort ψεύστης hieß, wofür V. 5. die allgemeinere ἀδικία eingetreten war. περισσεύειν = περισσὸν γενέσθαι, groß, herrlich, überſchwenglich werden, oder ſo erſcheinen, 2 Kor. III, 9. VIII, 2. εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ, dieſe δόξα iſt die Folge welche aus dem περ. hervorgegangen iſt, und zwar ἐν τῷ ἐμῷ ψ., durch meine Lüge. Alſo der ganze Vorderſatz: wenn Gottes Wahrhaftigkeit durch meine Lüge herrlich geworden iſt (ſich als herrlich gezeigt hat) zu ſeiner Ehre, d. h. wenn meine Lüge beigetragen hat zur Verherrlichung der göttlichen Wahrhaftigkeit; was mit andern Worten ganz derſelbe Gedanke iſt den wir V. 5. geleſen haben *). Im Nachſatze iſt die Lostrennung des καὶ von κἀγώ, um es als Zeichen des Unwillens mit κρίνομαι zu verbinden, allerdings nicht

*) Glöckler überſetzt: wenn ſie größer, herrlicher würde; aber erſtlich mußte dann das Imperf. ἐπερίσσευεν ſtehn, und ſodann erfordert der Zuſammenhang durchaus daß das περισσ. als wirklich geſchehen aufgefaßt werde.

rathſam, nicht daß nicht manchmal eine Partikel an unrechtem Platze ſtände, aber wegen ihrer Verſchmelzung mit ἐγώ, Meyers Erklärung: gerade ich, möchte ſich auf Herm. z. Vig. S. 837. kaum ſtützen laſſen; aber man kann mit de Wette erklären: auch ich, wie Andere, wobei es nur noch darauf ankommen wird die ſprechende Perſon zu beſtimmen. ἔτι, immer noch, d. h. Trotz dem daß mein ψεῦσμα jenen Erfolg gehabt hat. κρίνομαι werden wir nach dem was vorangeht, wenig geneigt ſeyn können von einem andern als dem göttlichen Gerichte zu verſtehn; thun wir aber dieß, ſo haben wir im Nachſatze dem Weſen nach dieſelbe Frage wie V. 5. μὴ ἄδικος — ὀργήν; nur etwas trotziger ausgeſprochen; denn wer ſich darüber beſchwert — und das thut der Sprechende gewiß —, daß er Gottes Urtheil erfährt, erklärt daſſelbe unleugbar für ungerecht. V. 8. will ich mich, was das Grammatiſche anlangt, bei den mancherlei wunderlichen Erklärungen nicht aufhalten, welche ſich bei den älteren Erklärern über die Partikeln μὴ und ὅτι ſo wie über die Struktur des V. überhaupt vorfinden, nachdem ja die von mir gegebene Entwickelung die geltende geworden iſt. Die Frage geht noch fort, indem eine neue Conſequenz gezogen wird, und die Part. τί der erſten Frage gehört auch zu der zweiten. Nun ſollte die Rede eig. ſo fortgehn: καὶ (τί) μὴ ποιήσω (Conj. Aor.) τὰ κακὰ κ. τ. λ. und warum ſollte ich nicht das Böſe thun u. ſ. w.*)? Der Fragende zieht alſo aus dem als wirklich angenommenen Faktum, daß Gottes Wahrhaftigkeit durch ſeine Lüge verherrlicht werde, die Folgerung, daß nicht nur Gott Unrecht thue, wenn er ihn als Sünder behandele, ſondern vielmehr eine Aufforderung für ihn darin enthalten ſey das Böſe zu thun, damit das Gute komme. Dieß Gute aber wird in dieſem Zuſammenhange nur die Verherrlichung Gottes ſeyn können. Die oben angegebene genaue Form aber hat der Satz nicht erhalten, indem der Ap. die Relativſätze καθὼς — λέγειν eingeſchoben, dann aber das Ende im eigenen Nomen vorgetragen, daher durch ὅτι mit λέγειν verbunden, und den Plur. für den Sing. ergriffen hat. Ohne ὅτι hätten wir eine Parentheſe, jetzt aber keine, ſondern ein Anakoluth, aus Attraction entſtanden, vgl. Matthiä gr. Gr. S. 1297 f. Daß in den Relativſätzen P. von ſich ſelbſt, und nicht nach Glöcklers Meinung bloß ſich ſelbſt einſchließend von den Juden ſpreche, ſcheint ſo offenbar daß es keines Beweiſes bedarf. Auch wenn wir darauf achten, in welcher Zeit der Ap. ſchrieb, nehmlich nachdem er die Streitigkeiten mit ſei-

*) Dieſen nicht ausgeſprochenen Conjunktiv nenne ich deliberativ, weil der Fragende zu wiſſen begehrt was er thun oder nicht thun ſolle oder dürfe; der nach dem Zwiſchenſatze wirklich erſcheinende dagegen iſt adhortativ.

nen korinth. Gegnern — der früheren nicht zu gedenken — durchgekämpft, noch an demſelben Orte wo ſie vorgefallen waren und in der Erinnerung an die von ihnen erlittenen Verunglimpfungen, ſo werden wir weder zweifeln daß ihm Aehnliches wirklich vorgeworfen worden, noch uns verwundern daß ihm eine Seitenbemerkung dieſer Art entſchlüpft. Zu βλασφημούμεθα wird von Fritzſche mit Recht ποιεῖν hinzugedacht. Des Ap. Thun wurde als ein ſolches bezeichnet, das durch Sündigen — die Auflehnung gegen das moſ. Geſetz — Gottes Ehre fördern wolle, ſeine Predigt als eine Aufforderung zur Sünde, ἵνα ὑπερπερισσεύσῃ ἡ χάρις (V, 20.). Beweiſe haben wir freilich in der Apg. keine von ſolcher Läſterung und Mißdeutung ſeiner Lehre, aber genug von grimmigem Haſſe der Juden, und leſen wir die Korintherbriefe, ſo werden wir nicht mehr zweifeln daß die Gegner ſich auch ſolche Verdrehungen ſeiner Worte erlaubt haben mögen. Im letzten Satze dient das Relat. ὧν zugleich der Satzverbindung, zu deren Herſtellung unſre Sprache einer adverſativen Partikel bedürfen wird. Die Frage, auf wen das Pron. gerichtet ſey, iſt dahin zu beantworten, daß es natürlich auf die gehe welche ſagen τί μὴ ποιήσωμεν —; daß er aber bei dieſen zugleich auf ſeine Gegner und Verleumder ziele, wiefern eben dieſe es waren welche die gehäſſige Conſequenz aus ſeiner Lehre zogen. Der Einwand, daß er dieſen doch nicht göttliche Strafe androhen werde, kann nicht gelten, da er ſie für Diener des Satans anſieht, ὧν τὸ τέλος ἔσται κατὰ τὰ ἔργα αὐτῶν (2 Kor. XI, 15.); κρίμα kann hier nur Verdammniß und Strafe ſeyn, ἔνδικον aber (τὸ ἐν δίκῃ ὂν oder γιγνόμενον) bedeutet gerecht, vgl. Soph. Ant. 208. Oed. Tyr. 1151. Philokt. 914. 372. Der Sinn: doch ſolche Menſchen verdienen die Verdammniß die ſie treffen wird. — Wir kommen zu der Frage, wer die Perſon ſey, welche die in beiden Verſen enthaltene Frage ausſpricht? Denn daß in beiden eine und dieſelbe Perſon ſpreche, iſt zu klar um eines Beweiſes zu bedürfen. Es giebt drei Hauptmeinungen, es ſey ein Heide (Flatt, Reiche, nicht Koppe), es ſey Paulus ſelbſt (Koppe, Schrader, Meyer, Fritzſche), es ſey dieſelbe gedachte Perſon welche V. 5. geſprochen hat (Calvin, Wolf, Paulus, Köllner, de Wette)*). Die welche den Heiden reden laſſen, betrachten die Rede als eine Widerlegung des Juden durch die Conſequenz, daß wenn das Argument V. 5. für dieſen gelten ſollte, auch die Strafbarkeit des Heiden, deſſen Handeln gleichen Erfolg habe, dadurch

*) Ich nenne nur einige Namen für jede Hauptmeinung, weil auf die Zahl derſelben nichts ankommt, bemerke aber daß eine jede außer den Genannten noch mehr oder weniger Anhänger gefunden hat.

aufgehoben würde. Da nun der Jude dieſe ſchlechterdings behaupte, ſo müſſe er auch die eigene in gleichem Falle zugeſtehn. Daß eine ſolche Argumentation auf einen Juden Eindruck machen mußte, iſt zuzugeſtehn; aber erſtlich ruht dieſe Annahme auf der ſchon zurückgewieſenen Anſicht von V. 6., ohne welche ſie nicht beſtehen kann; ſodann iſt bei den Wörtern ἀλήθεια und ψεῦσμα ſchon gezeigt worden, daß ſie das gar nicht bedeuten was ſie zum Behuf dieſer Meinung bedeuten müßten; drittens wird von de Wette richtig bemerkt, durch den Götzendienſt ſey die wahre Gottesverehrung nicht verherrlicht worden; viertens waren es gewiß nicht Heiden, ſondern jüdiſche oder jüdiſch geſinnte Gegner, welche die V. 8. angezeigte Mißdeutung der paul. Lehre unternahmen; endlich fünftens hätte P., wenigſtens wenn er verſtanden werden wollte, irgend wodurch anzeigen müſſen daß er hier einen Heiden ſprechen laſſe. Daher kann ich dieſe Vorſtellung nicht zu der meinigen machen. Diejenigen Ausleger welche die Fragen dem Ap. ſelbſt zuſchreiben, thun dieß in verſchiedener Art. Koppe läßt den Ap. auf ſich übertragen, was eigentlich nur der Heide ſagen könnte, für gleichen Zweck wie die welche den Heiden ſelbſt ſprechen laſſen, ſeine Erklärung wird alſo durch dieſelben Gründe widerlegt, wie jene, hat aber noch den beſondern Fehler, daß ſie Paulus, den gebornen Juden, Dinge auf ſich übertragen läßt, die ihm als ſolchen völlig fremd waren. Meyer nimmt als die Tendenz dieſer zwei Verſe die Widerlegung der Prämiſſe an: durch menſchliches Sündigen kann Gott verherrlicht werden, weil nehmlich dann 1) jeder Grund wegfalle als Sünder gerichtet zu werden, 2) die ſtrafwürdige Maxime gelte, das Böſe zu thun damit das Gute komme. Auch hier ſpricht P. zwar der Form nach in eigener Perſon, dem Weſen nach aber ganz allgemein; aber erſtlich würde dann, was auch M. ſelbſt erkannt hat, nicht γάρ, ſondern δὲ erfordert werden, da nicht V. 6. erwieſen, ſondern der Vorderſatz von V. 5. widerlegt werden ſoll; zweitens würde dann unſer Vorderſatz in dem Sinne gefaßt werden müſſen — obwohl M. es nicht thut —: wenn es ſo wäre, dazu aber, wie oben bemerkt worden, das Imperf. erfordert werden; drittens kann ich mich nicht überzeugen, daß der Ap. die Prämiſſe für unrichtig halte, da an andern Stellen wirklich ſolche Gedanken von ihm vorgetragen werden, nur daß er darum den Menſchen nicht für ſchuldlos anſieht, weil ſein böſes Thun in Gottes Händen zu Vermehrung ſeiner Ehre ausſchlägt (vgl. IX, 22 f. XI. al.). Ich kann daher auch hier nicht beiſtimmen. Fritzſche's Erklärung (der die von Schrader ähnlich iſt) unterſcheidet ſich von jener dadurch, daß 1) die beiden Verſe bloß als Beweis von V. 6. und 2) κρίνεσθαι von menſchlicher Beurtheilung genom-

men wird. Das Letztere kann man in dieſem Zuſammenhange nicht anerkennen, Erſteres, da ich in ſeine Betrachtungsart von V. 6. nicht habe einſtimmen können, kann mir nicht als richtig erſcheinen. Eine Nöthigung aber um dieſer Auslegung willen meine Anſicht von V. 6. aufzugeben, vermag ich nicht zu entdecken. Die dritte Anſicht endlich, daß V. 7. 8. dieſelbe gedachte Perſon ſpreche wie V. 5., und zwar für den Zweck das dort Geſagte durch Aenderung einiger Ausdrücke und Hinzufügung einiger neuen Vorſtellungen zu erläutern und ſcheinbarer zu machen — nicht eigentlich zu erweiſen —, hat für ſich die weſentliche Gleichheit ſowohl in den Vorderſätzen, wo nur das συνιστάναι τὴν δικαιοσύνην durch das Hinzutreten des wichtigen Merkmals εἰς τὴν δόξαν αὐτοῦ beſſer ins Licht geſtellt, das Ganze aber durch Zurückführung der Ausdrücke auf V. 4. als wirkliche Folgerung aus des Ap. eigner Lehre blendender gemacht wird, als auch in den Nachſätzen, wo das trotzige τί ἔτι κἀγὼ (ich wie ein andrer Sünder) κρίνομαι die göttliche Ungerechtigkeit, wenn er den Ungläubigen ſtrafen wollte wie einen Heiden, recht augenſcheinlich machen ſoll; im Verhältniß beider Theile, das einerſeits faſt unmöglich macht ſie verſchiedenen Perſonen in den Mund zu legen, andrerſeits aber auch den Vorwurf fern erhält, als ſey bei dieſer Annahme die zweite Frage nichts weiter als eine nutzloſe Wiederholung der erſten. Nicht minder rechne ich zur Empfehlung dieſer Anſicht die Aehnlichkeit in den Antworten, welche darin beſteht, daß beide Male der Ap. nicht ſowohl die aufgeſtellten Conſequenzen widerlegt, als vielmehr mit dem Ausdrucke des Unwillens den ſie in ſeinem Gemüth anregen mußten, ſie von ſich ſtößt und durch einen Machtſpruch niederſchlägt. Gegen dieſe Auffaſſungsart wird eingewendet: 1) V. 7. könne nicht der Jude fortfahren, da V. 5. ein Solcher nicht geſprochen, ſondern P. ſelbſt einen möglichen Einwurf hingeſtellt habe. Aber wenn ich mir ſelbſt einen Einwurf mache, denke ich immer eine Perſon die ihn machen könne, wenn ich auch nicht jedes Mal dazu ſetze: hier könnte Einer ſagen; V. 5. alſo hat P. eine ſolche Perſon denken müſſen, die dann freilich nur ein Jude ſeyn kann, weil die V. 3. gerügte ἀπιστία ſich nur bei den Juden fand; dieſe gedachte Perſon muß alſo auch noch weiter ſprechen, d. h. P. ſeinen Einwurf noch weiter ausführen und ausſchmücken können. 2) Bei unſerer Anſicht müßte der Sprechende nicht mit γάρ, ſondern mit ἀλλὰ fortfahren. Das müßte er freilich dann, wenn er gegen V. 6. eine Widerlegung bringen wollte, muß es aber nicht, wenn er nur ſeinen Satz V. 5. erläutern will. 3) (Meyer) Es ſey eigenmächtig bei der Beziehung von γὰρ V. 6. ganz zu überſpringen. Allerdings wird bei unſrer Annahme die Rede

des Einwerfenden durch V. 6. unterbrochen, und dieſer V. ſteht gewiſſermaßen parenthetiſch mitten inne, aber es erklärt ſich dieß aus dem großen Unwillen, den dem Ap. der ihm im wirklichen Leben gewiß oft entgegen getretene Fehlſchluß verurſacht, ſo daß er ihm, noch ehe er völlig durchgeführt iſt, ſchon antworten muß, und ſolches Verfahren iſt bei ihm nicht ohne Beiſpiel (vgl. Gal. III, 3. 4. 2 Kor. X, 1. 2.). 4) Der Einwerfende hätte nicht bloß ſeinen erſten Satz befeſtigen, ſondern auch V. 6. widerlegen müſſen. Freilich in einer geregelten Disputation, aber dieſe finden wir nicht, weil ſie nicht Statt findet. 5) Eben ſo hätte P. ſeinen letzten Satz ſo ausdrücken müſſen: *ἀλλ᾽ ἔνδικόν σου τὸ κρίμα.* Das hätte er auch vielleicht gethan, wenn er die Frage in ſchulgerechter Form vollendet hätte; nachdem er aber durch Anknüpfung der Worte *ποιήσωμεν — ἀγαθὰ* an den Zwiſchenſatz *καλῶς — λέγειν* (durch *ὅτι*) dieſe als eine ihm Schuld gegebene Aufforderung dargeſtellt hat, konnte er nicht mehr den Fragenden anreden, die relative Form aber enthält, wie unzählig oft, die adverſative Verbindung mit in ſich. 6) P. hätte dann in den Zwiſchenſätzen nicht die erſte Perſon brauchen, ſondern ſeinen Namen ſetzen müſſen. Davon ſehe ich den Grund nicht ein, denn für die Verſtändlichkeit iſt durch den Numerus hinlänglich geſorgt, und warum ſollte er dann nicht ſchreiben können: warum werde ich noch gerichtet, und ſollte nicht — wie Manche behaupten daß ich lehre — das Böſe thun ꝛc.? Da braucht man wahrlich nicht erſt ſich einen leidenſchaftlichen und halb wahnſinnigen P. zu erſchaffen, der ſich und die Perſon mit der er ſtreite, nicht mehr unterſcheiden könne. Und ſo bin ich denn freilich nicht im Stande den Gegengründen das Gewicht beizulegen, das ſie haben müßten, wenn ich von meiner frühern Anſicht zurücktreten ſollte, ſondern bleibe derſelben mit den oben genannten Gelehrten treu.

V. 9. Was hier zuerſt die Leſart betrifft, ſo hat die bei einem Theile unſrer Zeugen (D*G. Syr. Erp. Chryſ. ms.) und bei Theodoret ſich findende *τί οὖν προκατέχομεν* (*κατέχ.* Theod.) *περισσόν; ᾐτιασάμεθα κ. τ. λ.* weder ſtarke Auktorität noch den Sinn für ſich, und die der Ausgg. iſt ohne Zweifel beizubehalten. Noch weniger wird die Auslaſſung von *γάρ* (D*), für welche Koppe ſich erklärt, gebilligt werden können, ſ. Fritzſche z. St. Die Interpunktion anlangend, iſt die von Heumann, Erneſti, Morus, Koppe verſuchte Verbindung *τί οὖν προεχόμεθα* um der Antwort *οὐ πάντως* willen ſchlechthin zu verwerfen, indem ſonſt *οὐδὲν* hätte geantwortet werden müſſen; wir müſſen daher die gewöhnliche Trennung *τί οὖν; προεχόμεθα;* beibehalten und zu erklären ſuchen. Die Schwierigkeit dieſes V. iſt anerkannt, ſie liegt vornehmlich in

προεχόμεϑα. Wir wenden uns zuerſt zu deſſen leichteren Umgebungen. τί οὖν; wie alſo? d. h. was findet nach dem Geſagten Statt? was folgt daraus? Was aber das Geſagte ſey, woraus die Folgerung abgeleitet werden ſolle, ob was unmittelbar vorhergeht, oder etwas früheres, darüber kann aus der Part. οὖν kein Schluß gezogen werden, wie Köllner (S. 112. Anm.) mit Recht bemerkt hat. αἰτιᾶσϑαι, anklagen, beſchuldigen, mit Akk. der Perſon und Inf. der Schuld wie Plat. Krat. S. 396. D. καὶ αἰτιῶμαί γε μάλιστα αὐτὴν ἀπὸ Εὐϑύφρονος προσπεπτωκέναι μοι, und ſonſt *). Der Ap. ſcheint dieß Verbum abſichtlich und in dem Bewußtſeyn geſetzt zu haben, daß er einen Beweis, der überdieß unmöglich war, nicht gegeben, nur die Anklage ausgeſprochen habe. προῃτιασάμεϑα, ich habe vorhin (oben) angeklagt, vgl. Eph. III, 3. Das Komma nach γὰρ in den Ausgg. iſt zu tilgen, wie Lachm. und Fritzſche bereits gethan haben. πάντας iſt in ſeiner vollen Bedeutung zu nehmen, nicht mit Grot. in plerosque zu verwandeln, wie das Ganze der paul. Lehre, und ſogleich V. 10 ff. lehrt. ὑφ' ἁμαρτίαν εἶναι, der Sünde, die hier gleichſam perſonificirt erſcheint, unterworfen und zum Dienſte hingegeben ſeyn. Aehnlich ὑπὸ νόμον εἶναι und γενέσϑαι (VI, 14. 15. Gal. IV, 4.). P. ſagt alſo: ich habe im Obigen über Alle, über Juden wie über Heiden, die Anklage ausgeſprochen, daß ſie der Sünde unterworfen ſeyen. Dieß knüpft er durch γὰρ an den vorhergehenden Satz, und beweiſt die Behauptung im Folgenden aus der Schrift, und zwar, wie V. 19. lehrt, in Bezug auf die Juden ins Beſondere. Daß οὐ πάντως eben ſowohl keinesweges, ganz und gar nicht, als nicht durchaus, nicht in jeder Hinſicht bedeuten könne, wird von Winer (Gr. S. 457.), Meyer, Fritzſche zugegeben; 1 Kor. V, 10. wird es von Denſelben in letzterer Bed. verſtanden, von mir in der erſteren, möge es aber ſo oder anders zu faſſen ſeyn, ein paul. Sprachgebrauch erwächſt daraus in keinem Falle, und dieſe Unſicherheit erhöht das Schwierige in der Erkl. des προεχόμεϑα, das großen Theils gehoben wäre, wenn wir wüßten, ob daſſelbe unbedingt oder bedingt geleugnet werde. — Das Akt. προέχειν bedeutet tranſitiv vorhalten, intranſitiv eig. hervorſtehn, überragen, uneig. übertreffen. Die intr. Bed. erlaubt, a priori zu urtheilen, weder Paſſiv noch Medium, doch findet ſich ein Paſſiv in der Bed.

---

*) Die Bedeutung überführen (convincere) hat das Verbum nicht, und Polyb. III, 103. διὸ καὶ τὸν μὲν Φάβιον (den Cunctator) ᾐτιῶντο καὶ κατεμέμφοντο πάντες ὡς ἀτόλμως χρώμενον τοῖς καιροῖς (Reiche. Xen. Mem. II, 4. 7. ſteht das Verbum gar nicht), kann dieſelbe wahrlich nicht erweiſen, da jenes αἰτιᾶσϑαι ganz irrig iſt.

übertroffen werden von Chryſippus bei Plut. de stoic. repugn. p. 1038. D. gebraucht. Das Med. bedeutet Etwas vor ſich hin halten, ſey es um es bloß zu zeigen, ſich damit zu brüſten, prae se ferre (Thuk. I, 140.), oder um es einem Andern zu reichen (Thuk. II, 68.), oder um ſich damit zu ſchützen, z. B. den Schild, woraus dann die trop. Bedeutung: vorwenden, vorſchützen, mit Akk. der vorgeſchützten Sache (Soph. Ant. 80.), fließt. Die letzte Bed. iſt von Hemſterh. Venema*), Erneſti, Koppe, Morus, Schott, Wahl, Benecke, Meyer, Fritzſche, angenommen worden, aber auf ſehr verſchiedene Art. Ern., Koppe, Wahl, verbinden τί οὖν προεχόμεθα; quid igitur praetendimus s. praetendemus? Was wollen wir alſo vorwenden? eine Verbindung die, wie ſchon oben bemerkt worden, wegen οὐ πάντως nicht möglich iſt, wenn man nicht mit Koppe γὰρ auslaſſen, und ſchreiben will: τί οὖν πρ.; οὐ πάντως προῃτιασάμεθα κ. τ. λ.; Morus, Schott, Benecke, Meyer, geben dem Worte die Bedeutung: einen Vorwand, Vorſchutz, d. h. Grund der Entſchuldigung haben, weichen aber hierin offenbar von der erweislichen, praetexere, praetendere, zu einer andern ab, welche weder mit Beiſpielen belegt noch, wie ich glaube, richtig iſt. Denn da προέχεσθαί τι bedeutet: ſich Etwas vorhalten in der Abſicht ſich damit zu decken, ſo kann es nicht bedeuten: dieſe Abſicht erreicht haben, Etwas beſitzen womit man ſich decken könne, und wenn es könnte, nicht ohne einen dabei ſtehenden Akkuſativ, der hier weder vorhanden iſt, noch irgend woher ergänzt werden kann. Möchte alſo ihre Erklärung noch ſo paſſend ſeyn, ſie könnte doch nicht angenommen werden. Fritzſche endlich läßt zwar dem Verbo ſeine Bed., indem er überſetzt: praetextu uti, Vorwand brauchen, in dem Sinne: unſre Sünden beſchönigen; doch auch hier bleiben mir große Bedenken wiefern ich mich Theils nicht überzeugen kann, daß προέχ. ohne Akk. ſo gebraucht werden könne, da es nicht ſowohl bedeutet: Vorwand ſuchen oder brauchen, als vielmehr Etwas als Schutzmittel vor ſich halten, und daher mit προφασίζεσθαι, wo der Begriff der πρόφασις im Worte ſelbſt liegt, nicht verglichen werden kann, Theils wenn dieß zugegeben werden müßte, die Bedeutung: ſeine Sünden beſchönigen, noch weiter von der urſprünglichen Bedeutung abgehn würde. Dazu kommt daß ich den Sinn: ne speciosos titulos peccatis praetexere animum inducamus, quod frustra sane conaremur, quoniam — omnes peccatores esse — libri sacri testantur, nicht anerkennen kann. Denn 1) iſt der Unterſchied zwiſchen προεχό-

*) Von dieſen Beiden habe ich die Erklärung nicht ſelbſt geſehn, kann alſo nicht ſagen wie ſie es eigentlich gefaßt.

μεϑα; ſuchen wir Vorwände? und προεχώμεϑα; ſollen wir es thun? größer als ihn Fr. darzuſtellen ſucht, um jenes im Sinne von dieſem zu erklären; 2) könnte P., wenn ſeine Frage ſich auf das bezöge was geſchehen ſolle, in der Antwort nicht οὔ, ſondern nur μὴ gebrauchen (z. B. μηδαμῶς oder μὴ γένοιτο), und daß er οὔ gebraucht hat, lehrt uns daß die Frage dieſen Sinn nicht hatte; 3) iſt der Gedanke, daß ein ſolches Streben fruchtlos ſeyn würde, wenigſtens durch gar nichts angedeutet. Nach dieſem allen aber kann ich es nicht über mich gewinnen von dieſer Auffaſſung des Verbi das wahre Heil für unſre Stelle zu erwarten. Die paſſive (übertroffen werden) iſt von Oekumenius, Wetſtein, Cramer, Storr, dann von mir, Reiche, Olshauſen, ergriffen worden, ebenfalls auf verſchiedne Art. Oekumenius*) dachte ſich einen Heiden, welcher frage, ob denn — wegen V. 1 f. — die Heiden von den Juden übertroffen würden; was deßhalb nicht möglich erſcheint, weil nirgends eine Spur zu finden iſt, daß der Ap. hier mit Heiden rede, auch eine ſolche Frage in Bezug auf V. 1. 2. überflüſſig, auf V. 5—8 übel angebracht ſeyn würde. Wetſt. erklärt: Si vera sunt quae dicis, gravius nos peccamus quam gentes aliae, iisque pejores sumus. illaene ergo nobis praestant, populo dei electo? Und auch meine Meinung war nur dieſe. Hier alſo fragt ein Jude, dem das Bisherige den Verdacht erregt hat, P. halte wohl ſein Volk noch für ſchlimmer als die Heiden, da er ſo ernſte Worte über daſſelbe geſprochen habe, und P. leugnet dies, und ſucht das Gegentheil aus der Schrift zu beweiſen. Von Seiten der Sprache fände hier kein Bedenken Statt, wohl aber iſt den von Köllner, de Wette, Fritzſche aufgeſtellten Gegengründen, daß weder im Vorhergehenden eine Veranlaſſung zu ſolchem Verdachte liege, noch das Folgende, der Beweis, nicht daß die Heiden ſowohl als die Juden, ſondern daß die Juden ſowohl als die Heiden Sünder ſind, dieſe Vorſtellung geſtatte, ein ſo ſtarkes Gewicht zuzugeſtehn, daß ich dieſe Erkl. nicht zu ſchirmen weiß, ſondern aufgeben zu müſſen glaube. Reiche und Olshauſen wollen die Bedeutung: vorgezogen werden, geltend machen, aber de Wette und Meyer haben ſchon bemerkt, daß ſie ſich mit Unrecht auf die oben angef. Stelle bei Plutarch berufen, und wir müſſen auch dieſe Erkl. abweiſen. Nun iſt noch eine übrig, die verbreitetſte von allen, der neuerlich Scholz, Paulus, Schrader, Glöckler, Köllner, de Wette gefolgt ſind, und deren Weſen darin beſteht, προέχ. als Medium zu nehmen und ihm die intr. Bedeutung des Akt.

*) Ich habe ſeine Erkl. nicht ſelbſt zur Hand gehabt, und referire nur nach Fritzſche.

(voraus haben, Vorzug haben) beizulegen. Nimmt man dies an, ſo zieht P., von den Juden ſprechend, doch ſich als Juden mit einſchließend, in dieſem und den folgenden Verſen das Endreſultat der ſeit II, 1. in Bezug auf den Juden gegebenen Darſtellung, und *τί οὖν* verbindet weder mit V. 5—8. noch mit irgend etwas einzelen, ſondern iſt nur das Zeichen des nun beginnenden Schluſſes. Er fragt dann, ob der Jude beſſer ſey als der Heide (eig. über ihn hervorrage d. h. vorzüglicher ſey, nicht eig. einen Vorzug habe, wiefern man darunter gewöhnlich etwas von außen her erhaltenes zu denken pflegt), leugnet dieſes ſchlechthin (ſo de Wette, während Köllner nur eine beſchränkte Leugnung annimmt) und führt dann den Beweis davon aus der Schrift. Ein *περισσόν*, einen Vorzug, geſteht er den Juden zu, nicht aber eine Vorzüglichkeit, ein *προέχειν*, hebt alſo auch hier nicht auf, was er V. 1. 2. behauptet hat, ſondern ſpricht mit anderm Worte von etwas ganz anderem. Daß dieſe Erklärung, ſo gefaßt, ſowohl dem Punkte wo die Darſtellung angekommen iſt, völlig angemeſſen, als auch mit dem was V. 10—20. nachfolgt ganz harmoniſch ſey, wird kaum geleugnet werden können; die Sprache ſteht inſofern entgegen, als uns nicht nur jedes Beiſpiel eines ähnlichen Gebrauches fehlt, ſondern auch die Medialform für dieſe Bedeutung der innern Wahrſcheinlichkeit entbehrt; indeß auf der einen Seite muß zugegeben werden, daß der Mangel von Beiſpielen auch bloß zufällig ſeyn kann (Kölln.), und daß ſich nicht nur in den geringern Dialekten, ſondern ſelbſt in der beſten Sprache manche Beiſpiele finden, daß der Gebrauch dies oder jenes ganz anders darbiete als die Theorie es a priori zu geſtatten ſcheint; auf der andern Seite haben wir nach dem bisher Geſagten doch nur die Wahl zwiſchen dieſer Erklärung, die ſprachlich unſicher, aber dem Zwecke und Zuſammenhange völlig angemeſſen iſt, und andern, die entweder eine innere Unmöglichkeit in ſich tragen oder mit dem Zuſammenhange unvereinbar ſind, in ſolchem Falle aber kann die Entſcheidung nur zu Gunſten der erſtern ausfallen; ich ſchließe mich daher, in Ermangelung einer in jeder Hinſicht genügenden dieſer Erklärung an und überſetze: Wie nun alſo? Sind wir (Juden) beſſer? Keineswegesz, denn, wie ich ſchon oben erklärt habe, Juden ſowohl als Heiden ſind ſämmtlich der Sünde unterthan.

V. 10—18. Die zuletzt vorgetragene Behauptung belegt nun der Ap. mit einer Anzahl Schriftſtellen, die mit wenigen Anmerkungen begleitet werden ſollen; ihre genauere Erklärung gehört den Stellen wo ſie ſtehn. V. 10—12. ſind aus Pſ. XIV, 1—3. mit einigen Aenderungen. V. 10. iſt aus den Worten V. 1. אֵין עֹשֵׂה־טוֹב, LXX. *οὐκ ἔστι ποιῶν χρηστότητα, οὐκ ἔστιν*

ἕως ἑνός*). Dann heißt es V. 2. Jehova ſehe vom Himmel herab auf das Thun der Menſchen, um zu ſehn, הֲיֵשׁ מַשְׂכִּיל דֹּרֵשׁ אֶת־אֱלֹהִים, LXX. τοῦ ἰδεῖν εἴ ἐστι συνιῶν ἢ ἐκζητῶν τὸν θεόν, ob jemand verſtändig ſey und nach Gott frage. Die Annahme der verneinenden Antwort hat dem Ap. zur Umänderung Veranlaſſung gegeben. Die Form συνιῶν ſtatt συνιεὶς fließt aus der Eigenheit dieſes Idioms, nicht die Verba in μι, ſondern die Contrakta auf έω, άω, zu gebrauchen. V. 12. ſtimmt ganz mit V. 3. des Pſalmens in der LXX. ἐκκλίνειν, hebr. סוּר, zurücktreten, ſich entfernen, nehmlich von Gott, abfallen. ἀχρειοῦσθαι, unnütz, unbrauchbar werden; hebr. נֶאֱלָחוּ, ſind verdorben. χρηστότης, hebr. טוֹב οὐκ — ἑνός. hebr. אֵין גַּם־אֶחָד, auch nicht Einer. V. 13. bis ἐδολιοῦσαν iſt aus Pſ. V, 10. ganz nach LXX. Das Bild: Ihr Rachen iſt ein offnes Grab, würde ich nicht ſo gern vom Peſthauch ihrer Rede, als von der Bosheit verſtehn, mit der ſie alles gleichſam verſchlingen. ταῖς γλ. αὐτ. ἐδολ. hebr. לְשׁוֹנָם יַחֲלִיקוּן ihre Zunge glätten ſie; die Form ἐδολιοῦσαν die bekannte Endung der hiſt. Tempora im alex. Dialekt, für ἐδολίουν. Die zweite Hälfte ſteht Pſ. CXL, 4. ganz nach LXX übergetragen. V. 14. aber iſt Pſ. X, 7.; im Hebr. ſteht אָלָה פִּיהוּ מָלֵא וּמִרְמוֹת וָתֹךְ, ſein Mund iſt voll Verwünſchung, Trug und Gewaltthätigkeit. LXX. οὗ ἀρᾶς τὸ στόμα αὐτοῦ γέμει καὶ πικρίας καὶ δόλου. V. 15—17. iſt aus Jeſ. LIX, 7. 8. mit einigen Auslaſſungen; LXX. hat οἱ πόδες αὐτῶν ἐπὶ πονηρίαν τρέχουσι, ταχινοὶ ἐκχέαι αἷμα ἀναίτιον, καὶ οἱ διαλογισμοὶ αὐτῶν διαλογισμοὶ ἀφρόνων, σύντριμμα κ. τ. λ. das Uebrige bis ἔγνωσαν unverkürzt. σύντριμμα iſt Zerſtörung. vergl. Jeſ. XXX, 14. Endlich V. 18. ſteht Pſ. XXXVI, 2. wörtlich in der LXX. — Dieſe Stellen ſind nun freilich keinesweges allgemeine Ausſprüche, um von einer ſtrengern, den Sinn und Zuſammenhang bibliſcher Worte abwägenden Dogmatik dazu gebraucht werden zu können, die allgemeine Sündhaftigkeit aus der Schrift zu belegen; allein von einer ſolchen Genauigkeit wußte die damalige Zeit noch gar nichts, wie eine Menge von Anführungen bibliſcher Stellen im N. T. beweiſt, und ſelbſt von Gegnern durfte Paulus nicht beſorgen, daß ſie ihm das Unpaſſende dieſer Citate entgegenſtellen würden, ſondern konnte von dieſer Seite her völlig ſicher ſeyn. Eins aber mußte er befürchten, daß die Juden in ihrem Heiligkeitsdünkel ihm entgegneten, es ſey das alles nicht von ihnen geſagt, ſo treffend und wahr es in Bezug auf die Heiden ſey, gehe es doch ſie nicht an. Dies zu verhüten giebt er ihnen

---

*) Michaelis, Tholuck, Köllner, Fritzſche, A. faſſen dieſe Worte als das allgemeine Thema, welches ſodann durch die folgenden Schriftworte erläutert werde. Mit Recht aber bemerkt dagegen Meyer: Es iſt ganz wider die Allegationsweiſe Pauli, nach der Allegationsformel erſt den ſummariſchen Inhalt der Schriftworte dieſen voranzuſchicken.

V. 19. eine Belehrung, welche dazu dienen ſoll ſie zu überführen, wie alles dies gerade ihnen gelte, ihre Sündhaftigkeit recht eigentlich in ſolchen Stellen ausgeſprochen ſey. Auch die meiſten bisherigen Ausleger haben unſern Vers aus dieſem Geſichtspunkte gefaßt*). οἴδαμεν δέ, wir wiſſen aber, oder: nun aber wiſſen wir (vergl. zu II, 2.) ſo daß der Schluß von ſelbſt vor Augen tritt: alſo gelten dieſe Beſchuldigungen gerade den Juden. ὁ νόμος wird von den meiſten in weiterer Bedeutung genommen, ſo daß das A. T. überhaupt darunter verſtanden werde; und da er ſich hier nothwendig auf die eben angeführten Stellen bezieht, und zeigen will, ſie leiden ihre Anwendung vornehmlich auf die Juden, von dieſen Stellen aber keine einzige im Pentateuch, alle in Pſalmen und Propheten ſtehn, ſo wird dieſe Annahme durch die Sache ſelbſt hinlänglich gerechtfertigt (vgl. 1 Kor. XIV, 21.). Abzuweiſen iſt alſo, was Hunnius, Balduin, S. Schmidt hier beibringen, es ſey das Geſetz, der Complex göttlicher Vorſchriften, im Gegenſatze gegen das Evangelium zu verſtehn, wozu auch der Zuſammenhang gar keine Veranlaſſung darbietet. Auch Ammon, mit dem in dieſem Punkte Glöckler übereinſtimmt, will hier ὁ ν. in engerem Sinne gefaßt wiſſen; erſtlich beziehe ſich hier νόμος gar nicht auf die vorangeſtellten Ausſprüche von der Verdorbenheit des Volks, ſodann ſey ἔργα νόμου V. 20. nicht die Beachtung der Vorſchriften des A. T. überhaupt, ſondern die Erfüllung der poſitiven Gebote des moſaiſchen Geſetzes, indem ſonſt aller Unterſchied zwiſchen ἔργ. ν. und guten Werken aufgehoben werde. Was den erſten Grund anlangt, ſo ſcheint mir ganz unmöglich, die Worte ὅσα ὁ ν. λέγει anders zu verſtehn als ſie gewöhnlich verſtanden werden, ohne den Zuſammenhang gänzlich zu verkennen; der zweite wird bei V. 20. zu beleuchten ſeyn. οἱ ἐν τῷ νόμῳ ſind aus II, 12. bereits bekannt; es ſind die welche in den Schranken des Geſetzes befindlich ſind, die Beſitzer deſſelben, die Glieder der jüdiſchen Verfaſſung**). Anſtatt nun hieran den Schluß: alſo iſt nach dem Zeugniſſe der Schrift das jüdiſche Volk nicht minder ſündig und verdammlich als die Heiden, in ſolchen klaren und einfachen Worten anzuknüpfen,

---

*) Glöcklers Vorſtellung, V. 19. hange mit V. 9. ohne Rückſicht auf die zwiſchenliegenden Schriftſtellen als Fortſetzung eines dort begonnenen Beweiſes zuſammen, kann man wohl nur mit Meyer „den Zuſammenhang verwirrend“ nennen.

*) Der Unterſchied von λέγειν und λαλεῖν, daß jenes ſagen, dieſes reden oder ſprechen bedeutet — vergl. Tittmann de synon. p. 79. sq. Lücke zu Joh. VIII, 42 f. de Wette in den theol. Stud. und Krit. 1834. S. 927. findet allerdings Statt; daß aber P. hier eine bewußte Unterſcheidung mache, wie de Wette a. a. O. (nicht im Comm.) und Meyer anzunehmen ſcheinen, iſt mir um ſo unwahrſcheinlicher als er wenigſtens eben ſo gut auch an der zweiten Stelle λέγει ſetzen konnte.

läßt Paulus die Worte nachfolgen: ἵνα — τῷ θεῷ, deren Sinn zwar auf den nehmlichen Gedanken hinausläuft, deren Faſſung aber von der Art iſt, daß dieſer Sinn nicht ſogleich erſcheint. Ob ἵνα hier final oder conſequutiv gefaßt werden ſolle, iſt noch immer ſtreitig unter den Auslegern. Die erſtere Faſſung hat in der neueſten Zeit wieder bei Paulus, Glöckler, Schrader, de Wette, Meyer, Olshauſen, Fritzſche, Winer (Gr. S. 384.) Platz gegriffen, die letztere iſt von Theodoret und den meiſten Ausll., neueſtens von Scholz, Benecke, Reiche, Köllner, feſtgehalten worden. Daß die Part. nie conſequ. Bedeutung habe — die Literatur des Streites ſ. b. Winer S. 382. —, iſt zu viel behauptet (vgl. meine Bem. zu 2 Kor. VII, 9.), aber ohne Noth iſt dieſe Bed. freilich nirgends einzuführen. An unſrer Stelle würden wir Neuere den ausgeſprochenen Erfolg zwar wohl nur als Erfolg, nicht als Zweck betrachten, aber P. auf ſeinem Standpunkte konnte ihn wohl als Zweck denken, weßhalb jene Ausſprüche in der Schrift enthalten wären, ohne, wie er einmal die Schrift anſah, nach Reiche's Meinung etwas abſurdes auszuſprechen: hier iſt folglich keine Noth vorhanden, und wir bleiben bei der finalen Auffaſſung ſtehn. Das Bild vom Stopfen des Mundes verſteht ſich leicht von Wegnahme aller Entſchuldigung, oder alles Vermögens zu ſeiner Vertheidigung etwas vorzubringen. ὑπόδικος ſoviel als ὑπὸ τὴν δίκην, der δίκη, d. h. dem Gericht und der Strafe unterworfen. Den Dativ τῷ θεῷ haben Meyer und Fritzſche mit Recht als zur Struktur des Adj. gehörig erklärt. πᾶς ὁ κόσμος, die ganze Menſchheit, auch die Juden nicht ausgenommen. Eben dahin gelangt auch Fritzſche S. 178. Zwar hat er S. 176. geſagt: id agit P. ut V. T. locis v. 11—18., quae Judaeos pravitatis convincant, gentilium quoque perversitatem probari doceat, und S. 178. der gewöhnlichen Auffaſſung unſers Verſes die Gründe entgegen geſtellt, daß 1) wenig glaublich ſey, daß die Juden jene in vollſter Allgemeinheit ausgeſprochenen Urtheile nur auf die Heiden anwenden würden — was man indeß nach dem was Eiſenmenger (entd. Judenth. Th. I. K. 14.) über ihren Dünkel geſammelt hat, kaum bezweifeln wird —, 2) P. dann hätte ſchreiben müſſen: ἵνα αὐτῶν τὸ στόμα φραγῇ καὶ ὑπόδικοι γένωνται τ. θ. — was nur dann gelten würde, wenn er im Zweckſatze bloß die Juden meinte —; erklärt aber nachher doch die letzten Worte ſo: ut omnes (i. e. non modo gentiles — verum etiam Judaei —) obmutescant et obnoxios esse deo omnes homines (ne Judaeis quidem exceptis) appareat. An dieſer Stelle iſt nun die Frage aufgeworfen und neuerdings von Flatt ſehr ausführlich beantwortet worden, inwiefern denn das zuvor Geſagte von allen

Menſchen, auch den beſſeren, kurz allen Individuen gelten könne? Ich glaube, um mich einer Prüfung jener weitläuftigen Unterſuchung entſchlagen zu dürfen, nicht beſſer thun zu können, als meine Anſicht einfach vorzutragen. Zuerſt, was oben (zu II, 14.) ſchon bemerkt worden iſt, hat Paulus es in ſeinen Unterſuchungen mit den Individuen gar nicht zu thun, ſondern mit den idealen Perſonen, dem Juden, dem Heiden, und läßt daher alles bloß individuelle auf ſeinem Wege an der Seite liegen; ſo gewiß er alſo glaubt daß die ganze Menſchheit in allen ihren Individuen vor Gott ſtrafwürdig ſey, ſo wenig iſt es doch hier ſeine Abſicht geweſen, über die Individuen als ſolche ſeine Meinung auszuſprechen; ſodann iſt es auch nicht ſein Zweck, aus den letzten Worten unmittelbar über die ganze Menſchheit Etwas abzuleiten, ſondern ſein Gang iſt dieſer: Von den Heiden hat er ſchon K. I. vollſtändig erwieſen, wie ſehr ſie der göttlichen Strafe werth ſeyen, und hinſichtlich ihrer iſt kein Zweifel mehr, am wenigſten bei den Juden mit denen er hier disputirt. Sobald alſo nun bewieſen iſt, daß eben dies auch von den Juden gelte, ſo iſt der Beweis in Bezug auf die ganze Menſchheit vollſtändig geführt. Nun haben die letzten Verſe dies dargethan, und die Worte οἴδαμεν—λαλεῖ den Beſchluß gemacht; ſo iſt alſo nun klar daß πᾶν στόμα geſperrt, πᾶς ὁ κόσμος Gottes Strafe heimgefallen ſey; er lehrt alſo in den letzten Worten von den Heiden nichts, ſondern nimmt bloß das von ihnen früher Erwieſene hier mit hinzu, um die Darſtellung mit völliger Allgemeinheit ſeiner Urtheile zu ſchließen.

V. 20. Der Hebraismus πᾶσα σὰρξ οὐ δικ. mit dem Sinne οὐδεμία σ. oder οὐδεὶς δικ. iſt im N. T. nicht ungewöhnlich; auch in σὰρξ iſt kein beſonderer Sinn zu ſuchen, wie von Origenes bis auf die neuſte Zeit ſehr oft geſchehen iſt, ſondern es heißt ganz einfach: kein Menſch, d. h. Niemand, vergl. Matth. XXIV, 22. Joel III, 1. Daß dem Schreibenden Pſalm CXLIII, 2. (ὅτι οὐ δικαιωθήσεται ἐνώπιόν σου πᾶς ζῶν) vorgeſchwebt habe, wie Reiche und Fritzſche bemerken, iſt nicht unwahrſcheinlich. Eben daher erklärt ſich denn auch wohl das aus der LXX. herüber gekommene Futur., ſo daß dem Ap. beim Gebrauch deſſelben wahrſcheinlich gar keine Abſicht bewußt geweſen iſt. δικαιωθήσεται ἐν. αὐτοῦ. Niemand erlangt die δικαιοσύνην, wird δίκαιος (über dieſen Begriff ſ. zu I, 17.), und zwar ἐνώπιον τ. θεοῦ = παρὰ τῷ θεῷ II, 13., bei Gott, vor Gott, in Gottes Augen, d. h. kommt dahin daß er von Gott als δίκαιος anerkannt werden kann. Wiefern hier nur die negative Antwort auf die Frage gegeben wird: wie wird der Menſch δίκαιος? tritt die Bedeutung des Paſſivs minder ſtark hervor, wiefern aber die ἔργα νόμου als die

(nicht) bewirkende Kraft zu betrachten ſind, liegt ſie doch im Verbo. Wenn nun P. ſagt, Niemand erlange die *δικαιοσύνην*, *δικαιωθήσεται ἐν. αὐτοῦ, ἐξ ἔργων νόμου*, durch Geſetzwerke, Erfüllung des Geſetzes*), ſo kann er zweierlei ausdrücken wollen, entweder die wirkliche Erfüllung des Geſetzes, wenn ſie auch Statt finde, führe dennoch die *δικαιοσύνη* nicht herbei, ſie ſey alſo völlig einflußlos auf die Erlangung der *δικ.*; oder die *δικαιοσύνη* erfolge darum nicht durch die Erfüllung des Geſetzes, weil dieſe Erfüllung nicht Statt finde in der Menſchheit. Der erſte Satz hat einen doppelten Sinn, je nachdem man *ἔργα νόμου* von Erfüllung des Moral- oder Ritual-Geſetzes nimmt. Im erſten Falle würde P. lehren, Sittlichkeit helfe dem Menſchen, ob ſie auch vollkommen wäre, zum Eintritt in den Genuß der göttlichen Gnade nichts, und dieſe Behauptung findet ſich bei einigen Auslegern, die ihr theologiſches Syſtem zu ſolch einer Anſicht führte; daß aber P. dieß nicht meine, dafür zeugt uns nicht allein ſein ſittlicher Geiſt überhaupt, ſondern auch ſein beſtimmter Ausſpruch II, 13. Wir können ihn daher nicht annehmen. Im zweiten Falle ſagte P. dieß: Dem Menſchen der einmal ein Sünder iſt, hilft die Beachtung des Ceremonialgeſetzes, der Reinigungen, Opfer ꝛc. nichts, ihn zu entſündigen. So nahms Cornel. a Lapide, Semler, Ammon**). Gegen dieſe Auffaſſung ſpricht aber Folgendes: 1) Eine Scheidung zwiſchen dem Moral- und Ceremonial-Geſetz wurde, wie auch Tholuck richtig anführt, weder bei den Juden irgend wann gemacht, denen die Beobachtung jedes ihrer Geſetze eine heilige Pflicht, jede Uebertretung eine Sünde war, noch läßt

*) Kein Ausleger hat die Faſſung angemerkt, welche Benecke, Paulus, Schrader, dem Ausdrucke *ἐξ ἔ. ν.* geben wollen, daß nehmlich nicht *νόμου* von *ἔργων*, ſondern *ἔργ.* von *νόμου* abhange, daher ſie überſetzen: Geſetz des Handelns (Ben.) oder Werkegeſetz (P., Schr.) Sie berufen ſich, beſ. Schr. auf V. 27., auf die Nichterwähnung der *ἔργα*, ſondern bloß des *νόμος* im Folgenden, auf die größere Leichtigkeit der Erklärung, wenn man nur die Mangelhaftigkeit des Geſetzes, nicht die ſeiner Erfüllung als Urſache des *μὴ δικαιωθῆναι* annehme. Grammatiſche Widerlegung iſt nicht möglich, da nirgends *ἔργα τοῦ νόμου* oder ein anderer Caſus vorkommt, wo die Abhängigkeit entſchieden ſey, auch für ſich allein betrachtet, hat die Sache einen gewiſſen Schein; aber nicht nur entſteht IX, 32. Gal. II, 16. III, 2. 5. 10. ein richtigerer Gegenſatz wenn *νόμου* von *ἔργων* abhängig iſt, als umgekehrt, ſondern in völlige Harmonie tritt die Formel nur dann mit der übrigen Lehre, wenn wir die gewöhnliche Faſſung beibehalten, da P. nicht ſowohl lehren will, kein Werke-Geſetz, ſondern nur ein Glaubens- oder Liebes-Geſetz (ein ſolches will Benecke), als nicht *ἔργα* ſondern *πὶστις* ſeyen Mittel der Rechtfertigung, vergl. IV, 2—6. IX, 11. XI, 6. Eph. II, 9., dieß aber in unſern Formeln nur ſagt, wenn man ſie in der gewöhnlichen Weiſe nimmt.

**) Tholuck giebts auch Koppe'n Schuld; allein in ſeinen Worten; *Ἔργα νόμου* sensu latissimo accipio: quicquid fit secundum praecepta divina in V. T. proposita, kann ich doch dieſen Sinn fürwahr nicht finden.

ſich eine ſolche bei P. irgendwo nachweiſen, an unſerer Stelle findet ſich nicht die leiſeſte Spur davon. 2) Im Bisherigen war immer von wahrer Sündigkeit, alſo von Uebertretung des Sittengeſetzes, nie aber davon die Rede, wie der Sünder Erledigung von ſeiner Schuld erhalte. Der Gedanke an die Sühnmittel des alten Bundes würde hier ganz ungehörig ſeyn. 3) Wollte man ἔ. ν. in dieſem eingeſchränkten Sinne nehmen, ſo würde der Satz die Allgemeinheit wieder verlieren, welche ihm P. durch die ganze vorgängige Unterſuchung erworben hat; πᾶσα σὰρξ könnte dann nur noch die Geſammtheit der Juden bezeichnen, indem ja die Heiden an dem Ceremonialgeſetz keinen Antheil hatten oder haben konnten. Endlich 4) auch die folgenden Worte διὰ γὰρ — ἁμαρτίας würden dann nicht paſſen, wie ihr bald zu entwickelnder Sinn zeigen wird. Ἔργα νόμου bedeutet alſo auf jeden Fall die Erfüllung des ſittlichen Geſetzes Gottes, oder überhaupt alles deſſen was Gott dem Menſchen als Geſetz auferlegt hat, und ſo faſſen es auch die meiſten Ausleger. Daraus aber geht hervor daß unſer Satz den Sinn nicht hat: Die ἔ. ν. finden zwar Statt, aber nützen nichts zur δικ. So bleibt nur übrig ihm den andern als möglich angezeigten beizulegen: Die Menſchheit gelangt darum nicht zur δικ. durch ἔ. ν., weil eine wahre, genügende, vollſtändige Erfüllung des Geſetzes nicht Statt findet. Es iſt kein Menſch vorhanden, welcher das Geſetz genügend erfülle, um δ. dadurch zu erlangen. Dieſer Gedanke aber ſtimmt mit dem Ganzen des pauliniſchen Syſtems, vornehmlich mit dem was bisher bereits von ihm vorgetragen worden, aufs Beſte überein. Nicht die Unmöglichkeit durch wirklich vorhandene Sittlichkeit Gottes Wohlgefallen zu erlangen, behauptet Paulus, ſondern das menſchliche Unvermögen eine wahre und genügende Sittlichkeit zu erwerben, um vor dem Richter getroſt erſcheinen zu können, und keiner Gnade zu bedürfen, zugleich aber auch das Unvermögen des Geſetzes, den Menſchen in einen beſſern Zuſtand zu verſetzen, von der alten Schuld zu löſen und einem neuen, gottgefälligen Leben zuzuführen (VIII, 3. Gal. III, 21 f.). Uebrigens iſt mit unſerer Stelle die Parallele Gal. II, 16. zu vergleichen. Aber hier entſteht die Frage, wie dieſer Satz mit dem was vorhergeht verbunden ſey? Zeichen der Verbindung iſt διότι, Cauſſalpartikel, weil, propterea quod, oder denn, ſ. zu I, 19. Dies ſcheint auf den erſten Blick nicht recht zu paſſen. Daher haben es Beza, Pareus, Hunnius, Balduin, Turretin, Morus, Roſenmüller, Scholz, Schrader, propterea überſetzt, und dieſe Worte als Schluß aus dem Vorhergehenden betrachtet. Dies erlaubt aber der Gebrauch von διότι nicht. Die Sache verhält ſich ſo: Der letzte Satz enthielt zwar eine

Folge aus dem Vorhergehenden, aber nicht die nächſte, unmittelbare, ſondern erſt eine entferntere. Die nächſte iſt eben der Gedanke den wir jetzt betrachtet haben, der alſo zu jenem ſich verhält wie Grund zur Folge. Nun iſt es dem Apoſtel gerade darum zu thun, dieſe einleitende Unterſuchung mit dem Hauptſatze ſelbſt, durch ἐ. ν. kommt man nicht in den Genuß der göttlichen Gnade, zu ſchließen, daher holt er ihn hier erſt nach, und dies kann des angezeigten Verhältniſſes wegen nur durch eine cauſſale Partikel, die zugleich erklärend iſt, geſchehn. Doch noch Eine Frage bleibt zurück, wie nehmlich P. dieſem Satze ſolche Allgemeinheit geben könne, ihn auf die geſammte Menſchheit auszudehnen, da ja doch die Heiden das Geſetz gar nicht haben? Viele Ausleger, auch Uſteri (Lehrbegr. S. 37.), Winer (Exc. 1. ad Gal.), ſuchen die Frage dadurch zu beantworten, daß ſie νόμος nicht allein vom jüdiſchen, ſondern vom Moral-Geſetz überhaupt, alſo auch dem des Gewiſſens, deuten, und ein bequemer Ausweg iſt dies ohne Zweifel. Aber ich weiß nur nicht, ob ſich dies als der Sinn Pauli leicht annehmen laſſe, denn die Stelle II, 14 ff. genügt mir nicht als Beweis. Ich glaube daher eher daß er hier, obwohl die Heiden das Geſetz welches er allein als Geſetz Gottes anerkennt, nicht haben, doch daraus daß die Juden es nicht erfüllen können, den Schluß mache, auch den Heiden, wenn ſie's hätten, würde die Erfüllung nicht gelingen, und in dieſer Ueberzeugung ſeinem Satze dieſe Allgemeinheit gebe. — Auch die letzten Worte διὰ γὰρ — ἁμαρτίας werden verſchieden gedeutet. ἐπίγνωσις iſt Erkenntniß, wie aus Vergleichung der Stellen X, 2. Eph. I, 17. IV, 13. Phil. I, 9. al. genügend einleuchtet; hebr. דַּעַת Hoſ. IV, 1. ſo daß ich nicht ſehe, warum Beza, Cornel. a Lapide, A. darauf dringen, es ſey nicht cognitio, ſondern agnitio. Der Satz: durch das Geſetz kommt Erkenntniß der Sünde, wird von den Meiſten ſo gedeutet, das Geſetz wirke daß der Menſch, belehrt was er thun ſolle, und das Gegentheil thuend, ſeine eigene Sündhaftigkeit und Bedürftigkeit göttlicher Gnade erkennen lerne; und wenn Heumann, Ch. Schmidt, A. ein nur einſchieben, ſo ſcheint ein beſſerer Sinn kaum denkbar. Durch Erfüllung des Geſetzes, ſagt dann Paulus, wird kein Menſch Gott angenehm; denn das Geſetz wirkt nur daß der Menſch weiß, nicht aber daß er thut, was er thun ſoll. Eben dies iſt es auch was als Reſultat aus K. VII. hervorgeht. Fritzſche tadelt dies, und meint, P. hätte dann κακίας ἐπιγν. ſchreiben müſſen; aber nicht allein iſt κακία etwas ganz anderes als ἁμαρτία, ſondern ἁμαρτία bezeichnet K. VII. fortwährend die innere Sünde die der Menſch durch das Widerſtreben ſeines Willens gegen das Geſetz Gottes erkennen lernt. Seine eigene Erkl., die ἐπίγνωσις

ſey der λήθη entgegen geſetzt, hat vor Allem den Fehler daß ἐπίγν. und λήθη gar nicht Gegenſätze ſind, ſondern ἐπίγν. und ἄγνοια, ſodann daß P. eine λήθην gar nicht begehrt noch begehren kann, weil die ἁμαρτ. ſchon vor dem Geſetze da iſt, und nicht vergeſſen werden darf, ſondern getilgt werden ſoll. Doch finden ſich abweichende Erklärungen. Semler: per omnem istam legem (per omnes V. T. libros) luculenter cognoscimus, a continua peccandi consuetudine jam isto tempore Israelitas non abfuisse. Koppe: h. e. ἐκ νόμου ἐπιγινώσκομεν πάντας (Judaeos Gentesque) εἶναι ἁμαρτωλούς; er meint nehmlich, der Zuſammenhang erlaube die gewöhnliche Erklärung nicht. Aber, fragen wir, was ſollte denn das dem Menſchen, wo es gilt, wie man δίκαιος werde, zu erfahren, die Juden haben immer geſündigt, oder, alle Menſchen ſind Sünder? Auf jene Hauptfrage aber hat des Apoſtels Blick ſich nun ſchon deutlich hingewandt, und da paßt nur die gewöhnliche Erklärung. Auch kann Koppe die ſeinige nicht feſthalten, ohne von γὰρ zu ſagen, es ſey mera formula transeundi: vicissim vero. Erneſti's Erklärung: das Geſetz macht nur das Böſe in uns rege und wirkſam, und die Macht des Böſen fühlbar; und kann uns alſo nicht heilig machen, daß wir dadurch Gott gefallen könnten, enthält einen ſo wahren als pauliniſchen Gedanken, deſſen Nothwendigkeit aber, da die Worte nicht unmittelbar darauf leiten, ich nicht einſehe.

Jetzt iſt Paulus dahin gekommen, ſeinen I, 17. angekündigten Hauptſatz ausführen zu können. Die bisherige Verhandlung war dazu die Vorbereitung; ſie hat gezeigt, weder Juden noch Heiden haben eine eigene, ſelbſt erworbene δικαιοσύνην, um damit vor Gottes Gericht beſtehen zu können. So bleibt nichts übrig als daß ſie entweder gar keine haben, alſo der Verdammniß heimfallen, oder eine andere von Gott empfangen, d. h. von Gottes Gnade Erlaß ihrer Schuld und Wiederaufnahme erhalten müſſen. Daß nun eine ſolche wirklich dargeboten, und wie ſie gewonnen werde, lehrt er in den nächſten Verſen. Die Auslegung hat in denſelben bald hier bald dort gefehlt; doch iſt im Voraus zu bekennen daß die Mehrzahl der älteren Erklärer in den Hauptſachen das Richtige gegeben habe, dieſe freilich weniger durch richtige Interpretation als durch den Buchſtaben ihres kirchlichen Syſtems geleitet. Das Wichtigſte von dem was ſie an dieſer Hauptſtelle aufgeſtellt, ſoll gebührende Würdigung erhalten, Unbedeutendes oder rein Dogmatiſches, wie überall, übergangen werden.

V. 21. iſt νυνὶ ohne Zweifel reines Zeitadverb., obwohl einige Ausleger es mit δὲ verbinden, und nun aber überſetzen wollen, von den Neuern Koppe, Glöckler, Meyer, Fritz-

ſche, wogegen aus neuſter Zeit Scholz, Paulus, Schrader, Olsh., Reiche, Köllner, de Wette, Winzer (progr. I. über Röm. III, 21—28. Lips. 1829.), in der temporalen Faſſung übereinſtimmen. P. ſetzt den Zuſtand der jetzt eingetreten iſt, dem früheren entgegen *). — δικαιοσύνη θεοῦ πεφανέρωται. Was unſerer auf Betrachtung des paulin. Lehrbegriffs gegründeten Anſicht nach δ. θ. bedeute, iſt bei I, 17. vollſtändig dargeſtellt worden; jeder unbefangene Leſer wird erkennen, daß nach dem was der Apoſtel bis hieher verhandelt hat, jeder andere Begriff an dieſer Stelle unſtatthaft ſey. Die falſchen Vorſtellungen von der δικ. bei einigen Ausll., die dort ſchon abgewieſen werden mußten, haben der Auslegung dieſer Stelle manchen Nachtheil gebracht, waren aber hier nicht wieder zu erwähnen. πεφανέρωται im Sinne das Nehmliche, was ἀποκαλύπτεται I, 17. iſt, nur mit dem Unterſchiede daß das Perfekt gebraucht werden mußte, weil hier von der als Thatſache vollendeten Kundmachung der δικ., dort aber von der fortwährenden Verkündung derſelben im Evang. die Rede iſt. Die δικαιοσύνη und der Weg ſie zu gewinnen, iſt durch göttliche Veranſtaltung offenkundig geworden. Unrichtig iſt, wenn Morus (auch Flatt und Mehrere) ſagt: patefacta est, nempe per doctrinam evangelii. Dann ſtände gewiß das Präſens. Das Mittel der φανέρωσις ſind die Thatſachen des neuen Bundes **). Aber Chryſ., Theod., von den Neuren Balduin, Klee u. A. deuten mit Recht darauf hin, wie dieſe δικ. hierdurch als etwas bei Gott ſchon immer beſtandenes, nur bisher verborgenes dargeſtellt werde, vgl. XVI, 25. Eph. III, 9. χωρὶς νόμου iſt mit πεφανέρωται, nicht, wie zuletzt Winzer und Reiche wollten, mit δικαιοσύνη zu verbinden, und bedeutet ohne Mitwirkung des Geſetzes, vgl. Joh. I, 3. 1 Kor.

---

*) Einen ſolchen Gegenſatz der Zeiten leugnen Meyer und Fritzſche; und freilich, wenn man nur mit V. 20. verbinden wollte, würde er nicht angenommen werden können. Nun aber kann der hier beginnende neue Hauptabſchnitt nicht nur mit den letzten Worten verbunden werden, ſondern muß ſich auf das Ganze der Darſtellung von I, 18 — III, 20. beziehn, dieſe aber hat zum Zwecke die Beſchreibung des Zuſtandes gehabt, in dem ſich die Menſchheit vor der φανέρωσις der Gottesgerechtigkeit befunden hat, und hier wird dieſe verkündigt als geſchehen und erfüllt; da kann ich nicht den Unterſatz eines Schluſſes, ſondern nur die Gegenſetzung der Zeiten wie der Verhältniſſe erkennen. Uebrigens finden ſich die Stellen wo νυνὶ δὲ jetzt aber bedeutet, bei 1 Kor. V, 11. verzeichnet. Die Frage, ob νυνὶ im N. T. ſtärker als νῦν ſey oder nicht (Fritzſche), mag hier unerörtert bleiben.

**) P. ſagt dies zwar hier nicht, weil nicht der Ort war es zu ſagen, aber Betrachtung ſeiner ganzen Lehre überzeugt mich, daß er dieſe als die Mittel denke.

IV, 8. νόμος iſt nichts als das moſaiſche Geſetz (ſ. zu II, 12.), und der Zweck des Ap. die Erklärung, das Geſetz und die ganze Anſtalt des Judenthums habe zur Verleihung der δ. nichts beigetragen, könne alſo auch ihrem Theilnehmer keinen Grund des Rühmens geben, vgl. V. 27. Die gewöhnliche Auffaſſung iſt: ohne Rückſicht auf vorgängigen Beſitz oder Erfüllung des Geſetzes, wiefern daſſelbe Werke fordert, bei Carpz., Cramer, Morus, Böhme, Koppe, Roſenmüller, Flatt, Tholuck, Klee, Winzer, ausgeſprochen *); aber dann müßte man mit δ. θεοῦ verbinden, und χ. ν. für χ. ἔργων νόμου nehmen, zu beidem aber hat man kein Recht, und verliert den für die Demonſtration ſo wichtigen Gedanken, der νόμος, nur ἐπίγνωσιν ἁμαρτίας wirkend, habe zur δ. nichts beigetragen, den die Präp. χωρὶς ſo deutlich ausſpricht. — Μαρτυρουμένη — προφητῶν. νομ. καὶ πρ. iſt das A. T., und kein Grund mit Carpzov es für νόμος προφητικὸς zu nehmen. Chryſ. verweiſt auf das Citat I, 17., und was K. IV. von Abraham und David geredet wird, Morus auf Exod. XXXIV, 6. 7. Pſ. CIII, 8. Dan. IX, 18., Flatt auch auf Jeſ. LIII, 4—11. Andere anders. Im Allgemeinen kann man wohl mit Meyer an alle meſſianiſchen (oder dafür gehaltenen) Stellen des A. T. denken. Dieß alſo geſteht der Ap. dem νόμος zu, daß habe er auch ſelbſt dem Menſchen die δ. nicht verleihen, ja nicht einmal zur Erlangung mitwirken können, er doch die Menſchheit im Voraus davon unterrichtet, und Zeugniß dafür abgelegt habe. Die von vielen älteren wie neueren Auslegern angenommene Abſicht ſich gegen den Verdacht einer Neuerung zu ſichern, iſt wenigſtens nicht ausgeſprochen; aber wichtig mußte es doch für den die Auktorität der altteſt. Offenbarung anerkennenden und bei ſeinen Leſern gleiche Anerkennung fordernden Ap. ſeyn, daß Gott im A. T. bereits Zeugniß gegeben habe von der neuen Heilsveranſtaltung, in welcher das Weſen der neuen Verfaſſung beruht.

V. 22. nimmt die Part. δὲ bloß den ſchon dageweſenen Ausdruck δικ. θεοῦ, deſſen Begriff übrigens unverändert bleibt, nach dem Zwiſchenſatze wieder auf, und läßt ſich ſowohl durch inquam mit Beza, Corn. a Lap. und A. als auch durch unſer und zwar, überſetzen. Vgl. 1 Kor. II, 6. Mit δ. θεοῦ iſt nun aufs genaueſte διὰ πίστεως Ι. Χ. zu verbinden, auch wenn der Vollſtändigkeit des Satzes wegen Jemand πεφανέρωται wiederholen wollte, was jedoch gar nicht nöthig iſt, da P. offenbar nichts anders vorhat als das Subjekt des vorigen Sa-

*) Irrig ſchreibt Reiche mir dieſe Erklärung zu, an die ich nie gedacht.

tzes zu beſtimmen *). Die πίστις wird hier als das Mittel dargeſtellt, zur δ. ϑ. zu gelangen, π. Ἰησοῦ Χριστοῦ aber iſt der Glaube an J. Ch., Beiſpiele des Genit. bei πίστις ſind Mark. XI, 22. Apg. III, 16. Gal. II, 20. III, 22. Eph. III, 12 al. und π. γραφῆς Plat. Phädr. p. 275. A. **). Ueber den Begriff der πίστις ſ. die Erörterung zu I, 17. εἰς πάντας καὶ ἐπὶ πάντας ***) τ. π. Das Partic. ſtellt das πιστεύειν als Bedingung dar, wie I, 16. Die Präpoſitionen ſind mit keinem vorhergehenden Worte zu verbinden — Fritzſche verbindet ſie mit dem von ihm ergänzten πεφανέρωται —, dienen zur Einführung der Empfänger der δικ., und den Sinn hat Luther für unſre Sprache durch ſein: welche kommt, richtig ausgedrückt. Die doppelte Präpoſition εἰς und ἐπὶ hat manchen Erklärungsverſuch erzeugt. Der von Theodoret: τὸ εἰς πάντας τοὺς Ἰουδαίους λέγει, ἐπὶ πάντας δὲ τοὺς ἐκ τῶν ἄλλων ἐϑνῶν hat bei Chr. Schmidt, Bengel, Böhme, Beifall gefunden, ſo höchſt willkührlich er auch iſt. Völlig grundlos, und auf der falſchen Anſicht der δικαιοσύνη ruhend, iſt was Grotius ſagt: εἰς significat justitiam illam esse in credentibus, ἐπί, etiam apparere. Eher könnte man ſich gefallen laſſen, wie Corn. a Lap. erklärt, in omnes, dum sc. omnibus offertur, super omnes, dum sc. omnibus reipsa datur et desuper infunditur, womit S. Schmidt, der εἰς von der Bekanntmachung, ἐπὶ von der Applikation der δικ. faßt, im Weſen übereinſtimmt. Aber erweiſen läßt ſich alles dies ſo wenig, als Morus und Flatts Erklä-

*) Fritzſche beſtreitet dieſe Verbindung mit folgenden Gründen: 1) weil der Artikel nicht wiederholt ſey, 2) weil dann P. hätte ſchreiben müſſen: λέγω δὲ δικ. ϑ. τὴν κ. τ. λ., 3) weil im Gedanken eine Verkehrtheit liege, indem nehmlich dann noch an einen andern Weg zur δικ. gedacht werden müßte, und P. doch nur den einen falſchen durch die ἔργα νόμου, und den andern wahren durch die πίστις anerkenne. Die beiden erſten Gründe verlieren ihr Gewicht durch die unleugbar häufige Auslaſſung des zu wiederholenden Artikels bei unſerm Ap., und durch die ganz ähnliche Stelle 1 Kor. II, 6.; was den dritten anlangt, kann ich jene Nothwendigkeit nicht entdecken, wohl aber ſehe ich daß dem Ap. darauf ankommen mußte, die einzig wahre δικαιοσ. im Gegenſatz gegen die fälſchlich ἐξ ἐργ. νόμου geſuchte durch die Worte διὰ π. χρ. zu charakteriſiren.

**) Nur Benecke und Paulus finden hier, Jener die Treue, unermüdet treue Wirkſamkeit, die Jeſus übte, dieſer die Ueberzeugungstreue die er hatte, und wodurch er Muſter für Alle geworden iſt. Daß hierin eine völlige Verkennung der wahren paul. Lehre liege, braucht kaum bemerkt zu werden.

***) καὶ ἐπὶ πάντας fehlt in ABC. Copt. Aeth. Arm. Erp. Codd. latt. Clem. (Paed. I, 8, p. 52. Sylb. 141. Pott. Or. Cyr. Aug. Lachmann hat es weggelaſſen, unſicher wird es wenigſtens durch die verdammenden Zeugniſſe.

rung, die τοὺς πιστεύοντας nur mit dem zweiten πάντας verbinden, mit dieſem Sinne: Allen, und zwar allen Glaubenden, wogegen das ſpricht, daß kein Leſer der Griechiſch kann, von ſelbſt auf ſolch eine Trennung fallen könnte. In der neuſten Zeit neigen ſich die Ausleger alle dahin, in der doppelten Präpoſition nichts weiter zu finden als Hervorhebung des Begriffs Alle; Alle ohne Ausnahme. So Cramer, Roſenm., Koppe, Erneſti, Tholuck, Klee, Reiche, Köllner, de Wette. Dieſe Anſicht iſt die gefälligſte; aber das Wahre an der Sache iſt, daß wir durchaus keinen Entſcheidungsgrund über die Frage haben, ob P. etwas Verſchiedenes habe bezeichnen wollen oder nicht, da die Worte ſelbſt hierüber keinen klaren Blick eröffnen. Daß ihm die Vorſtellung „Alle" ſehr angelegen habe, leidet keine Frage, und wird auch durch die nächſtfolgenden Worte beſtätigt, von denen οὐ γάρ ἐστι διαστολή eben dazu dienen ſollen, den Weg zur δικ. durch den Glauben als den einzigen, für Alle geltenden, darzuſtellen; es iſt kein Unterſchied (διαστολή, X, 12. 1 Kor. XIV, 7.), entweder zwiſchen Heiden und Juden in dieſer Hinſicht, oder auch ganz allgemein unter den Menſchen, da wo es gilt, wie man δικ. erlange.

V. 23—26. hangen unter einander eng zuſammen, und enthalten die ganze pauliniſche Erlöſungslehre ins Kurze zuſammen gedrängt. Wiefern nun der Zweck der bis V. 26. ununterbrochen fortlaufenden Reihe nicht iſt, den unmittelbar vorangehenden bloß ſecundären Satz οὐκ ἔστιν διαστολὴ zu erläutern oder zu begründen, ſondern vielmehr den V. 21 f. aufgeſtellten Hauptſatz von der Gottesgerechtigkeit die Allen ohne Unterſchied zu Theil wird durch den Glauben, zu entwickeln, ſo glaube ich weder die Rechte der Sprache noch den Zuſammenhang zu verkennen oder zu verletzen, wenn ich annehme, die Part. γὰρ verbinde nicht ſowohl mit dem letzten Satze als mit dem ganzen Gedanken der vorangeht, gerade wie I, 18. ſie nicht mit dem Satze καθὼς — ζήσεται, ſondern mit dem Hauptthema V. 17. verbindet, deſſen Entwickelung dort beginnt. Und wie nun dort als erſter Theil die allgemeine Sündigkeit zu erweiſen war, ſo wird hier, nachdem ſie erwieſen iſt, an die Spitze der Lehre von der Erlöſung der nach dem Obigen feſt ſtehende Satz geſtellt, daß alle geſündigt haben. ἥμαρτον, Aoriſt, wie V, 12. weil durch dies Verbum nicht der aus der Sünde hervorgegangene Zuſtand, welchen der nächſte Satz enthält, ſondern nur das Faktum, nur das Sündigen ſelbſt als etwas geſchehenes dargeſtellt werden ſoll. — ὑστεροῦνται τῆς δόξης τοῦ θεοῦ, die jetzt gegenwärtige Folge des Geſchehenen. Die urſprüngliche Bedeutung des Verbums, Zurückbleiben, die im N. T. ſehr ſelten iſt (etwa Hebr. IV, 1. 2 Kor. XI, 5.), iſt

in die des Ermangelns übergegangen, ſowohl in aktiver Form (Matth. XIX, 20.) als vornehmlich in paſſiver (Luk. XV, 14. 2 Kor. XI, 8. Phil. IV, 12.), und der Genitiv kommt aus der Bedeutung. Auch die Erklärer habens meiſtens ſo gefaßt. ἡ δόξα τοῦ θεοῦ muß erſtlich Etwas ſeyn, was der Menſch haben ſollte und im nicht erlöſten Zuſtande nicht hat, denn ſo allein paßt ὑστερεῖσθαι; ferner Etwas das er gegenwärtig haben ſollte, und wenn die Sünde nicht wäre, haben würde, denn nicht allein iſt keine Bezeichnung einer andern vergangnen oder künftigen Zeit vorhanden, ſondern auch die Verbindung mit ἥμαρτον durch καὶ führt eben darauf; dann weiter muß es etwas gutes, großes ſeyn, um δόξα heißen zu können; endlich aber muß es etwas bekanntes oder beſtimmtes, nichts unbekanntes, unbeſtimmtes, allgemein zu faſſendes ſeyn, denn δόξα hat den Artikel. Nun hat δόξα im pauliniſchen — hier allein zu beachtenden — Sprachgebrauche die zwei, in einem allgemeineren Begriffe zuſammenhangenden Bedeutungen: Ehre und Herrlichkeit oder Majeſtät; eine dritte, Lob, Beifall, kann ich in den von Bretſchn. angeführten Stellen II, 7. 10. V, 2. IX, 4. nicht anerkennen, und daher an der unſrigen nicht wahrſcheinlich finden. Der Gen. τοῦ θεοῦ kann, da in dem Subſt. der Begriff einer Thätigkeit nicht enthalten iſt, nur gen. subj. ſeyn, alſo δόξα τ. θεοῦ entweder die δόξα welche Gott hat oder empfängt, oder die welche er verleiht. Möglich wäre noch vermöge eines Gebrauchs der an Adjectiven armen hebr. Sprache, daß es für θεία δόξα ſtände, an eine δ. coram deo, kann, man nehme δ. in welcher Bedeutung man wolle, gar nicht gedacht werden, ſo wenig als δικαιοσύνη integritas oder justitia coram deo iſt. Daher muß ich alle — unter ſich ziemlich verſchiedenen — Auslegungen welche dieſe Bedeutung des Genitivs annehmen (Calv., Benecke, Köllner, A.), mit Meyer u. A. unbedingt verwerfen, ganz beſonders aber diejenigen, welche δόξα mit καύχημα verwechſeln, und an ein Rühmen vor oder gegen Gott denken wollen, indem auch δόξα dieſe Bedeutung niemals hat, und überdieß dann vor δ. kein Artikel ſtehn könnte (hierher gehören die — ebenfalls ſich nicht ganz gleichenden — Erklärungen von Erasmus, Luther, Hunnius, Heumann, Koppe, Tholuck, Winzer, A.). Da nun von einer δόξα die Gott habe oder empfange, hier nicht die Rede ſeyn kann *), ſo bleibt nur übrig, entweder an eine δόξαν zu denken welche Gott verleihe, oder die adjektiviſche Bedeutung

*) Wegen ὑστεροῦνται, das einen eigenen Mangel anzeigt, widrigenfalls man ſonſt daran denken möchte, daß ſie Gott die gebührende Ehre (I, 21.) nicht erwieſen haben, und daher ſtrafbar ſind.

des Genit. anzunehmen. Das Erſtere geſchieht von vielen Ausleger, aber auf verſchiedene Art. Grotius (approbatio hominis quae ſit a deo, ut Joh. XII, 43.), Turretin, Cramer, Bolten, Flatt, Scholz, Reiche, de Wette, Meyer, Fritzſche, A. verſtehn den Ausdruck von dem Beifall welchen Gott ertheilen ſolle. Dieſer Erklärung, die von Seiten der Sprache weder im Artikel noch im Tempus des Verbi einen Anſtoß findet, und einen guten und paſſenden Gedanken giebt, würde ich mich anſchließen, wenn mir nicht das im Wege ſtände, daß P., ſo oft er auch das Wort δόξα braucht, es doch nie in dieſer Bedeutung ſetzt, wofür wir oben II, 29. ἔπαινος gefunden haben. Bei einem ſeltneren Worte ſollte mich dies nicht ſtören, aber bei dieſem kann ich über einen ſolchen Anſtoß nicht hinaus. Oekumenius, Beza, Pareus, Semler, Ch. Schmidt, Morus, Böhme, denken an die künftige, den Menſchen beſtimmte Herrlichkeit und Seligkeit. Dieſe wird δοὶξα, ja ſogar δόξα τοῦ θεοῦ genannt (V, 2. 1 Theſſ. II, 12.), und ſoll das Ziel menſchlichen Strebens ſeyn, ſo daß auch im Artikel kein Hinderniß liegen würde; aber ein unüberſteigliches Hinderniß iſt und bleibt mir das Verbum ὑστεροῦνται, das ſeine Grundbedeutung nicht ſo ſehr abgelegt haben kann, daß es nicht anzeigen ſollte, die Menſchen ſollten dieſe δόξαν jetzt ſchon haben, hätten ſie aber nicht, wie denn auch der Zuſammenhang der Stelle nur an einen gegenwärtigen, nicht künftigen Mangel zu denken geſtattet. Fritzſche's Auskunft, die δόξαν als die Hoffnung derſelben zu faſſen, kann ich darum nicht für gültig anſehn, weil ſelbſt die leiſeſte Andeutung einer Hoffnung unſrer Stelle fehlt. Wollen wir den Genit. als Bezeichnung des Urhebers oder Gebers feſthalten, ſo muß der Begriff der δόξα allgemeiner gefaßt werden, wie dies von Glöckler (berauben ſich der Herrlichkeit Gottes d. i. der Herrlichkeit welche Gott den Menſchen beſtimmt hat) geſchehn zu ſeyn ſcheint, und wie ich ſelbſt (1. Aufl. S. 147.) vorgeſchlagen hatte: diejenige Herrlichkeit, welche wir von Gott empfangen haben und beſitzen ſollten. Daß P. angenommen habe, der Menſch habe urſprünglich eine δόξαν gehabt, welche er hätte behalten ſollen, durch die Sünde aber verloren habe, und jetzt nicht erlangen könne, kann zwar aus keiner einzelen Stelle mit Beſtimmtheit nachgewieſen werden, liegt aber in ſeiner Anſicht vom Sündenfalle und deſſen Folgen ſo tief begründet, daß es mit Zuverſicht behauptet werden kann. Daß er ſehr paſſend ſprechen würde, wenn er hier einer ſolchen erwähnte, glaube ich eben ſo beſtimmt behaupten zu können, und kann mich daher von der Anſicht, daß er es wirklich thue, noch nicht trennen, obwohl dieſelbe unter den neuern Ausll. nur bei Olshauſen Beifall gefunden

hat. Dem Weſen nach iſt dies nun freilich dieſelbe Anſicht mit der von Chemnitz, Gloſſius, Calov, S. Schmidt und A. vorgetragenen, und als altorthodox übel berüchtigten; in der Form aber doch davon verſchieden. Ich behaupte nicht, δόξα τ. ϑ. bedeute Ebenbild Gottes, ſelbſt auf 1 Kor. XI, 7. berufe ich mich nicht Trotz dem was ich im Comm. zu der Stelle geſagt habe, weil die Umſtände hier anders ſind als dort, und 2 Kor. IV, 6. habe ich ſelbſt jetzt anders erklärt; ich ſpreche auch nicht von einem nach Paulus verlorenen Ebenbilde, weil die erſte der ang. St. dem widerſprechen würde; das nur ſage ich, P. müſſe angenommen haben, daß der Menſch ohne die Sünde eine δόξαν haben würde, die ihm durch dieſelbe fehle. Dieſe konnte er als eine Gabe Gottes bezeichnen, ohne dem Zuſammenhange der Stelle entgegen zu treten, denn alles Gute kommt von Gott, und möglich daher daß er durch den Genit. dies bezeichnen wolle, obwohl weder 1 Theſſ. II, 12. noch V, 2. dieſe Auffaſſung ſehr begünſtigen; aber eben ſo möglich auch daß er ſie eine göttliche, gottähnliche darſtellen wollte, wie der ζῆλος τοῦ ϑεοῦ, den er 2 Kor. XI, 2. von ſich ausſagt, auch faſt nur einen göttlichen ζ. bezeichnen zu können ſcheint. Ueber die Deutung des Genitivs fehlt ein ſicherer Entſcheidungsgrund, über das was er meine kann ich nach allem erfahrnen Widerſpruche noch nicht anders urtheilen als ich ehedem gethan. — Der Gedanke alſo bleibt immer ſtehn: die ganze Menſchheit iſt ſündig, iſt nicht was ſie ſeyn ſollte und könnte.

V. 24. wendet ſich der Ap. zur Wiederherſtellung. Unbequem iſt hier das Participium δικαιούμενοι ſtatt des Temp. fin.; denn hierdurch entſteht der Schein als enthalte V. 23. in ſeinem ὑστεροῦνται den Hauptſatz der ganzen Stelle, und werden jetzt nur Nebenbeſtimmungen hinzugefügt, und iſt doch gerade das δικαιοῦσϑαι die Hauptſache *). Richtig daher Luther: Und werden gerecht. Der Begriff dieſes Verbums muß nach den zu I, 17. gegebenen Erörterungen ſchon deutlich ſeyn. Der Menſch ohne Chriſtum, gleichviel ob Heide oder Jude, iſt ἄδικος, und vermag ſich ſelbſt nicht umzuſchaffen. Soll er δίκαιος werden, ſo muß ihn Gott dazu machen. Dieß thut er

*) Daß Aehnliches auch an andern Stellen (Fritzſche verweiſt auf II, 4. Luk. I, 9. Hebr. XI, 35.), ja ſelbſt bei den beſten Schriftſtellern gefunden wird, hebt das Ungenaue einer ſolchen Darſtellungsart nicht auf. Meyer und de Wette wollen nicht zugeben daß δικαιούμενοι für das Temp. fin. ſtehe, Erſterer überſetzt mit Beza: ut qui justificentur, und nennt das Folgende eine begleitende Beſtimmung des vorigen Satzes. Das iſt es aber nicht, ſondern der Hauptſatz im ganzen erſten Theile des Briefes, der Gedanke, auf welchen der vorige Satz nur — das Frühere wiederholend — hinführen oder vorbereiten ſollte.

dadurch daß er ihm ſeine frühere Schuld erläßt; denn wer ohne Schuld iſt, der iſt δίκαιος. Dies erfolgt δωρεάν, umſonſt. Das Wort, eig. Akkuſ., zum Geſchenk, bedeutet im N. T. bald ohne Urſach, Joh. XV, 25., bald vergeblich, Gal. II, 21., bald ohne Lohn oder Preis, 2 Theſſ. III, 8. 2 Kor. XI, 7. (Exod. XXI, 2.), bald ohne Verdienſt, alſo geſchenksweiſe, Matth. X, 8. So hier; weder Sühnung noch Geſetzwerk wird erfordert, um die Rechtfertigung zu erlangen, weder Großes noch Kleines hat geleiſtet, wem dieſelbe gewährt wird. Es iſt *rein umſonſt*. Als wirkende Urſache wird durch den Dativ τῇ αὐτοῦ χάριτι die göttliche Gnade deutlich angezeigt. αὐτοῦ geht auf θεοῦ V. 23., χάρις iſt Gnade im eigentlichen Sinne, Wohlwollen und Güte gegen den Unwürdigen und Sünder. Endlich das Mittel von Seiten Gottes, durch die Präp. διά eingeführt (die von *Cramer*, *Roſenm.*, *Koppe* fälſchlich als propter genommen wird), die ἀπολύτρωσις ἐν X. I. Die Ableitung führt auf den Begriff der Loskaufung d. h. der Erledigung für bezahlten Preis, der auch Hebr. XI, 35. in eigentlichem Sinne darin liegen kann. Erlöſung ohne dieſe Nebenvorſtellung, Erledigung ſchlechthin, bezeichnet das Wort VIII, 23. 1 Kor. I, 30. (ſ. m. Comm.) Eph. I, 14. IV, 30. (Kol. I, 14. läßt einige Ungewißheit). Unſerer Stelle am ähnlichſten iſt wegen des Beiſatzes διὰ τοῦ αἵματος αὐτοῦ Eph. I, 7. So wenig es ſich nun erweiſen läßt, ſo viel Wahrſcheinlichkeit liegt doch im Geiſte der pauliniſchen Theologie für die Annahme, daß P., wenn er die Erlöſung durch Chriſtum eine ἀπολ. nennt, dieſelbe unter der Form einer Loskaufung, und das αἷμα (ſ. V. 25.) als den Kaufpreis angeſehn habe. Die Vorſtellung iſt in ihrem Urſprunge jüdiſch; aber nicht zu vergeſſen auch, daß P. nach Geburt und Bildung ein Jude war. ἐν Χριστῷ durch Chriſtum, als den Vermittler der ἀπολύτρωσις. Das Weſen derſelben iſt hier noch völlig unerörtert, der folgende Vers ſoll es erläutern.

V. 25. Die Erklärung des für die richtige Erkenntniß des paul. Lehrbegriffes hochwichtigen Wortes ἱλαστήριον iſt nicht ohne Schwierigkeit. Das Wort iſt urſprünglich Adj. von ἱλάσκεσθαι wie σωτήριος von σώζειν, und bedeutet das was dienlich iſt oder eine Kraft beſitzt, den Zorn der Götter zu beſchwichtigen, ihre Gnade wieder zu gewinnen, oder ſie zu verſöhnen. Bekanntlich dienten dazu Opfer, Geſchenke und dgl., und das Adj. kann daher wohl nur zu Wörtern geſetzt werden, welche ſolche Dinge bezeichnen, und weckte, wo es vorkam, die Vorſtellung derſelben; aber in ihm ſelbſt liegt nichts davon, ſondern allein der Begriff der propitiatio, placatio deorum. Jetzt iſt die erſte Frage nach dem Genus, das hier nicht erkennbar iſt.

Pelag., Ambr., Vatabl., Eſt., Wahl, Schrader, A. haben es als Maskulin genommen, Verſöhner. Aber ein ſubſtantiviſcher Gebrauch des Mask. iſt ſo unerweislich, daß man auch ohne gerade (mit Köllner) etwas widriges in der Vorſtellung eines öffentlich vor Alle hingeſtellten Verſöhners zu finden, ſich ohne Noth nicht zu deſſen Annahme entſchließen wird. Winzer (progr. de Rom. III, 21—28. part. II, p. 11.) behält das Mask., nimmt aber ἱλαστήριος als Adj. = ἱλασκόμενος, was, da ein Subſtantivbegriff erfordert zu werden ſcheint, wohl am wenigſten gebilligt werden kann. Die meiſten Ausll. erkennen das Neutrum an. Jetzt kann das Wort entweder ſchlechthin ſubſtantiviſch gefaßt werden, oder ſo daß urſprünglich ein Subſt. ergänzt wurde, an das aber die ſpätere Sprache nicht mehr dachte. Beides iſt verſucht worden. Syr. (ܚܘܣܝܐ) Vulg., Semler, Benecke, A. faſſen die Bedeutung des Wortes als Verſöhnung auf, alſo = ἱλασμός, dieß aber als Abſtr. p. Concr. für ἱλαστής. Unmögliches liegt nichts darin, das Wort kann jene Bedeutung haben, ſo gut wie σωτήριον für σωτηρία gebraucht wird, die Vertauſchung aber iſt nicht härter, als wenn Chriſtus Eph. II, 14. unſer Friede, 1 Kor. I, 30. unſre Weisheit, Gerechtigkeit u. ſ. w. genannt wird. Nur der Gebrauch für ἱλασμὸς iſt unerweislich, und daher dieſe Erklärung philologiſch unbegründet, alſo zu unſicher. Ebenfalls ſchlechthin ſubſtantiviſch, in der Bedeutung: Mittel der Verſöhnung, faſſen das Wort entſchieden Pisc., Glöckler, Uſteri, (Lehrb. S. 116.) unentſchieden Calvin, Dähne (Lehrbegr. S. 159. f.). Bedeuten kann es dies ſeiner Form nach ohne Zweifel, und den Kern der Sache haben wir gewiß bei dieſer Deutung, nur ob auch die Form unter welcher der Ap. ſich dieſelbe dachte, iſt zweifelhaft. Das Unbeſtimmte dieſer Auffaſſung hat ihr die Ungunſt der neuſten Ausll. zugezogen. Subſtantiviſch durch urſprüngliche Ergänzung deutet die große Mehrzahl der Ausleger, auch hier wieder ſich in zwei Theile ſpaltend. Clericus, Bos, Elsner, Heumann, Flatt, Klee, Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, Fritzſche u. v. A. nehmlich faſſen ἱλ. als Sühnopfer, alſo urſpr. ἱερόν, ϑῦμα oder dgl. zu ergänzen, eine Bedeutung die das Wort unſtreitig hatte — Fritzſche citirt Heſych. ἱλαστ., καϑάρσιον, Chrys. or. XI. I, 355. Reisk. Nonn. Dionys. XIII. p. 382. —, alſo auch hier haben kann, und die man ihm hier mit um ſo mehr Wahrſcheinlichkeit beilegen darf, als die Auffaſſung des getödteten Jeſus als Sühnopfer für die Sünden der Menſchheit eine gewiſſe Analogie auf ihrer Seite hat (Joh. I, 29. 1 Petr. I, 19. Hebr. IX, 14. 29.), auch unſerm Ap. nicht ganz fremd iſt, obwohl die Stellen 1 Kor.

V, 7. Eph. V, 2. die Vorſtellung des Sühn-Opfers nicht enthalten, für welche an unſerer Stelle das folg. ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ zu ſprechen ſcheint. Daß ich mich dieſer Anſicht nicht mit voller Entſchiedenheit hingebe, davon iſt nichts Urſach als eine gewiſſe — vielleicht übertriebene — Vorſichtigkeit, die mich in einer ſo wichtigen Sache nicht gern Etwas als wirklich pauliniſche Auffaſſungsform aufſtellen läßt, was, ob auch ſehr wahrſcheinlich, doch nicht mit unleugbarer Evidenz erwieſen werden kann. Andere, und auch ihrer eine große Zahl (Orig., Theod., Luth., Calv. (unentſch.), Hunn., Par., Grot., Beng., Benecke (unentſch.), A.), finden hier eine Hindeutung auf den Deckel der Bundeslade, כַּפֹּרֶת genannt (Exod. XXV, 17 ff. XXXI, 7. Num. VII, 89.), und von den LXX. wegen falſcher Ableitung von כִּפֵּר durch ἱλαστήριον überſetzt, wodurch ſchon Philo irre geführt worden war. Sie meinen daher, jener Deckel werde von unſerm Ap. als ein Typus Chriſti betrachtet, und Chriſtus daher als das wahre ἱλαστήριον — nicht der wahre Deckel der Bundeslade, was nicht viel beſſer als Unſinn wäre, ſondern der wahre Sitz der Verſöhnung — dargeſtellt. Dieſe Anſicht iſt ſchon längſt mit ſo vielen und ſo haltbaren Gründen beſtritten worden, daß es bald an der Zeit zu ſeyn ſcheint, ſie mit Stillſchweigen zu bedecken, oder höchſtens als Ballaſt ihrer Sonderbarkeit wegen mit fortzuführen. Sie iſt in den Worten nicht begründet, was nur dann ſeyn würde, wenn P. irgend wodurch auf jenen Deckel hingewieſen, oder etwa τό ἀληθινὸν ἱλαστ. geſchrieben hätte, ſie nöthigt, uns, da der Deckel der Bundeslade als Thron Gottes gedacht wurde, Jeſum als Gottes Thron zu denken, während er doch auch von P. als zur Rechten Gottes ſitzend vorgeſtellt wird, ſie enthält, da das כַּפֹּרֶת der Ort war, wohin das Blut der Verſöhnung geſprengt wurde, an unſerer Stelle aber auch Jeſu Blut erwähnt wird, den Widerſinn, dieſen zugleich als das Opfer und den Ort zu denken, an welchen ſein eigenes Blut geſprengt werde, kurz je länger man ſie betrachtet, deſto grundloſer und unpaſſender erſcheint ſie, ſo daß da alle Nöthigung zu ihrer Annahme in dem Worte des Textes fehlt, man ihr gewiß kein anderes als das Verdammungsurtheil ſprechen kann, das ihr auch von den neuſten Ausll. — ſ. vornehmlich Köllner, Reiche, Meyer, Fritzſche — geſprochen worden iſt. Das Gewiſſe iſt alſo in dem Worte, daß P. Chriſtum als denjenigen denke, durch welchen die Sühnung der menſchlichen Sünde zu Stande komme, das Wahrſcheinliche, daß er ihn als Solchen unter dem Bilde eines Sühnopfers darſtellen wolle. — Nun aber ſagt P., ὁ θεὸς προέθετο αὐτὸν ἱλ. Das Verbum kommt außer unſrer Stelle im N. T. nur noch zwei Mal, ebenfalls im Med. vor, oben I, 13. Eph.

I, 9. an beiden Stellen mit der Bed. ſich vornehmen, oder vorſetzen, und davon die πρόϑεσις, VIII, 28. IX, 11. Eph. I, 11. III, 11. Daher haben auch Einige es an unſrer Stelle ſo gefaßt; Chryſ.: ὁ μὲν πατὴρ προέϑετο, ὁ δὲ χριστὸς ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι τὸ πᾶν κατώρϑωσεν. Eben ſo Pareus, Heumann, Koppe, Böhme, Scholz, Fritzſche. Dieſe Erklärung möchte durch Ammons Bemerkung, daß dann nicht ein bloßer Akkuſ., ſondern ein Inf. erfordert würde, freilich nicht widerlegt werden; wohl aber, wie ich glaube, durch die — auch von Winzer, Köllner, Reiche anerkannte — Betrachtung, daß hier wo der Ap. vorhat, die ἀπολύτρ. ἐν I. X. (V. 24.) in ihrem wahren Weſen darzuſtellen, entweder gar nicht der Ort war des von Ewigkeit her gefaßten göttlichen Rathſchluſſes zu erwähnen, oder, wenn der Ap. es thun wollte, er gewiß dieſes Moment mit beſtimmten Worten hervorgehoben haben würde, ſo daß die Unterlaſſung einer beſtimmten Andeutung uns als ein Beweis dienen kann, daß er wirklich nicht daran gedacht habe. Was aber die von Fritzſche zur Begründung ſeiner und Widerlegung der andern Erklärung geltend gemachte Stelle des Verbums anlangt, ſo kann ich erſtlich nicht unbemerkt laſſen, daß es nur die gewöhnliche des Prädikatsverbi iſt, und ſodann daß ich keinen größern Nachdruck in dem Gedanken finden kann: Gott hat gewollt daß er wäre, als in dem andern: Gott hat ihn aufgeſtellt; kann alſo um dieſes Grundes willen mich noch nicht anſchließen. Nun aber heißt es in der ächten Gräcität προτίϑεσϑαί τι Etwas öffentlich (zur Schau) ausſtellen, z. B. νεκρόν, Plat. Phäd. p. 115. E. Nähme man alſo das Verbum in dieſer Bedeutung, ſo ſagte der Ap.: Gott hat Jeſum öffentlich und vor aller Welt als ἱλαστήριον, als das Mittel der Sühnung, dargeſtellt. Dieſer Gedanke aber würde dem Zwecke des Ap. an unſerer Stelle völlig angemeſſen ſein, und die Worte εἰς ἔνδειξιν κ. τ. λ. ſich ſehr gut an ihn anfügen; ich kann daher nicht umhin, dieſe Erklärung mit den meiſten Ausll. für die richtige anzuſehn. Die Worte διὰ τῆς πίστεως*) will Reiche mit δικαιούμενοι V. 24. verbinden und ὃν—ἱλαστήριον als Zwiſchenſatz betrachten; aber weder dieſe Worte

*) Ihre Auslaſſung in A. Chrys. bedarf keiner Beachtung, die des Artikels in CDEFG. Orig. (XII. in Mt. p. 167. Lomm. I. in Joh. p. 42. 75.) Eus. Bas. Cyr. Dam. Theoph., denen Lachmann gefolgt iſt, macht denſelben wenigſtens ſehr verdächtig, indem man wohl nicht genügenden Grund haben möchte, die Urſachen davon in V. 22. (Fritzſche) oder in dem Beſtreben zu ſuchen, die Verbindung von ἐν—αἵματι mit der πίστις zu ermöglichen (Meyer), ein Beſtreben das der Zeit welcher unſre Zeugen angehören, gewiß fremd war, wie ſo viele im Alterthume gewagte ungrammatiſche Verbindungen, die allerwärts vorkommen, uns belehren können.

eignen ſich zu einem ſolchen, noch hat die ganze Verbindungs=art irgend etwas Empfehlendes, und iſt daher mit Recht von ſeinen Nachfolgern verworfen worden. Als einzig mögliche Verbin=dung zeigt ſich die von den übrigen neueren und neuſten Ausll. durch=gängig angenommene mit ἱλαστήριον. Freilich iſt nun Chriſtus nicht ἱλαστήριον ſchlechthin, ſondern nur durch den Glauben, und hierin liegt wohl die Urſache, weßhalb A. Chryſ. die Worte auslaſſen, manche ältere Ausll. von ἱλ. trennen wollten; es ſchien nehmlich — und ſo auch mir früher — als ſtimme dies nicht mit der a priori vor=ausgeſetzten pauliniſchen Lehre von einer abſolut erlöſenden Kraft des Verſöhnungstodes Chriſti. Aber der Ausleger darf dieſe nicht vorausſetzen, und wenn P. ſelbſt etwas anderes lehrt, ſo hat er es ſo von ihm anzunehmen wie er es giebt. Hier nun thut er dies in der That nach der grammatiſch einzig möglichen Ver=bindung, und auch eine genauere Betrachtung der wichtigen Stelle 2 Kor. V, 18—21. lehrt uns daß er zwar die Verſöh=nungsthat Gottes in Chriſto als eine abſolute That, nicht aber die Verſöhnung der Menſchheit als eine abſolut geſchehene be=trachtet habe (vgl. m. Comm. zur St.), es findet ſich alſo für den reinen Exegeten gar kein Grund von der grammatiſch noth=wendigen Verbindung abzugehn. Die nächſten Worte ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι verbindet Reiche als den vorigen coordinirt ebenfalls mit δικαιούμενοι, was aus gleichem Grunde zu ver=werfen iſt, Benecke und Paulus mit προέθετο: Gott hat ihn hingeſtellt in ſeinem Blute, in der bluttriefenden Geſtalt ei=nes Gekreuzigten, vergl. Gal. III, 1., eine Verbindung die, we=nig begünſtigt durch die Wortſtellung, nur aus der eigenen dogmatiſchen Anſicht Beider hervorgegangen iſt, bei der Anſicht von der Sache die der Ap. ſelbſt hatte, dieſe Worte ziemlich ge=haltlos laſſen würde. Die früher gewöhnlichſte Verbindung, der von den neuſten Ausll. nur Scholz und Winzer treu ge=blieben ſind, iſt die mit den nächſt voran gehenden Worten. Der (zuletzt von de Wette erhobene) Gegengrund von Seiten des fehlenden Artikels würde völlig gehoben ſeyn, wenn dieſer unächt wäre (ſ. oben die Anm.), und iſt deßhalb ungültig, weil dieſer bei P. gar nicht ſelten fehlt; daß πίστις ἐν τινι πρ. nicht geſagt werden könne, wie Köllner und de Wette behaupten, iſt ganz unrichtig, denn erſtlich, da πιστεύειν unleugbar mit dieſer Präp. conſtruirt wird, ſo muß auch zum Subſt. dieſelbe geſetzt werden können, und ſodann ſind die Stellen Eph. I, 15. Kol. I, 4. 1 Tim. III, 13. faktiſche Beweiſe daß es geſchehen ſey, wenn man auch Gal. III, 26. anders deuten wollte. Daß π. ἐν τῷ αἵματι im N. T. nie vorkommt, iſt ebenfalls kein Grund dagegen, da manches andere, ja das ἱλαστήριον ſelbſt wenigſtens bei Paulus nicht mehr vorkommt. Ueberflüſſig iſt

aber der Beiſatz bei dieſer Verbindung keineswegesz; freilich wenn π. ἐν τ. αὐτ. αἵματι nur bedeutete: Das Glauben daß Chriſtus geſtorben ſey (Fritzſche), ſo könnte man dies behaupten; aber es bedeutet: daß auf das Blut gegründete Vertrauen, dies Blut aber wird durch den Zuſammenhang der Stelle ſo evident als Verſöhnungsblut bezeichnet, daß auch Fritzſche's letzter Grund, P. hätte dann καθάρσιος oder τοῦ καθαρισμοῦ hinzufügen müſſen, nicht als haltbar gelten kann. Verbindet man auf dieſe Weiſe, ſo lehrt P. in unſerer Stelle, Gott habe Jeſum (durch die Thatſachen ſeines Todes und Auferſtehns, öffentlich dargeſtellt als das Sühnopfer (Mittler der Verſöhnung) für die ſündige Menſchheit durch das Vertrauen auf ſein Blut, d. h. als Verſöhner unter der Bedingung, daß die Menſchheit auf die durch ſein Blut ihr erwirkte Verſöhnung das Vertrauen ſetze, weches er unter der πίστις zu verſtehen pflegt. Dieſen Gedanken aber kann ich nur als harmoniſch mit der Geſammtlehre des Ap., namentlich mit dem anſehn was er 2 Kor. V, 18 ff. lehrt. Darum ſehe ich keinen Grund dieſe ſich von ſelbſt gebende Verbindung aufzugeben. Schrader, Glöckler, Köllner, Meyer, de Wette, Fritzſche, verbinden mit ἱλαστήριον, und faſſen beide Glieder als coordinirt. Auch dagegen kann nichts gegründetes eingewendet werden, aber für nothwendig würde ich dies erſt dann anerkennen, wenn ich die vorige Verbindung als unzuläſſig anſehen müßte.

Die nächſten Worte εἰς ἔνδειξιν — αὐτοῦ kündigen ſicht durch die Präp. als Zweck deſſen an, was im Hauptſatze geſag worden iſt, Gott habe Jeſum als ἱλαστήριον aufgeſtellt. ἔνδειξις (ſ. ἐνδείκνυσθαι II, 15.) iſt Beweis oder Erweiſung von Etwas, nehmlich vom Daſeyn deſſelben. Δικαιοσύνη. Die Frage iſt: ob δικ. hier Etwas in Gott, eine göttliche Eigenſchaft, oder die uns von δ. θεοῦ bereits bekannte Bedeutung habe. Von einer Eigenſchaft Gottes haben es die meiſten Ausleger hier gefaßt, und da die Aufſtellung des ἱλαστήριον eine Handlung Gottes war, ſo muß geſtanden werden daß auch eine Eigenſchaft Gottes ſich in dieſem Handeln offenbaren konnte. Sehr Viele ſtimmen nun für Güte und Barmherzigkeit (Theodoret [ἀγαθότης], Grot., Brenz, Semler, Morus, Koppe, Reiche, mit Berufung auf den Gebrauch von צְדָקָה im A. T. und auf 2 Kor. IX, 10. So wahr es aber iſt, daß in der hier beſprochenen Thathandlung Gottes ein Beweis der göttlichen Güte liege, und von P. ſelbſt anerkannt werde, ſo iſt doch ſchon Kap. I, 17. gezeigt worden daß die Berufung auf das Hebräiſche auf einem Irrthume beruht, und das Wort bei P. dieſe Bedeutung niemals hat, wie denn auch in der Korintherſtelle es nicht Güte, ſondern Tugend überhaupt bezeichnet;

und ſo können wir dieſe Deutung ohne Ungerechtigkeit von vorn herein abweiſen. Andre verſtehn es von der göttlichen Wahrhaftigkeit in Haltung ſeiner Verheißungen; ſo Ambroſ., Beza, Turret., Böhme, mit Berufung auf III, 5., ohne zu bedenken, daß dort die göttliche πίστις zwar gemeint, aber aus gutem Grunde durch den Gattungsbegriff bezeichnet war, an und für ſich aber δικ. dies nie bedeuten kann, wozu noch kommt, daß hier im Zuſammenhange der Stelle jeder Gedanke an Verheißungen entfernt liegt. Cramer denkt an das Recht der Begnadigung, wofür ſich gar nichts ſagen läßt. Mehrere faſſen es von der göttlichen Strafgerechtigkeit, in Opferung des ſchuldloſen Sohnes für die Sünder ausgeübt, und der Verbindung derſelben mit der Barmherzigkeit, wiefern im Tode Chriſti Gott zugleich die Sünde ſtrafe und der Sünder ſich erbarme. So Orig., Hunn., Balduin, Calov., Seb. Schmidt, Flatt, Tholuck, Klee, Uſteri (Lehrb. S. 115.), mehr oder minder beſtimmt. Auch läßt ſich nicht leugnen, daß die Anſicht Pauli vom Tode Chriſti als Verſöhnungsopfer dieſen Gedanken zulaſſe: Gott habe Chriſtum der Menſchheit als Sühnung dargeboten, um ihr ſowohl ſeine heilige Gerechtigkeit und ſeinen Sündenhaß, als auch zugleich ſeine Erbarmung gegen den Sünder zu erweiſen oder thatſächlich zu offenbaren. V. 21 f. ſteht dieſer Erklärung nicht entgegen, denn da er hier nicht denſelben Gegenſtand wie dort behandelt, ſondern das Weſen der ἀπολύτρωσις beſchreibt, durch welche die dort erwähnte δικαίωσις erfolgt, δικ. θεοῦ aber Gerechtigkeit Gottes bedeutet, ſo mußte er es auch hier von dieſer ſagen können, wenn gleich zuzugeſtehen iſt, daß er klarer geworden wäre, wenn er jenen Gebrauch des Ausdrucks beachtend, hier einen andern gewählt hätte. Wenn Köllner an dieſer Erklärung die Beimiſchung des Merkmals der Güte tadelt, ſo bemerke ich nur daß, da der Begriff δίκαιος unſtreitig weiter iſt als der unſrige: gerecht, und ſittliche Vollkommenheit überhaupt, alſo in Gott Heiligkeit bezeichnet, wir mit der Ausſchließung der Güte weiter zu gehen ſcheinen als wir dürfen. Bloß von der (richterlichen) Gerechtigkeit verſtehn ihn Köllner, de Wette, Meyer; Fritzſche ſetzt sanctitas. Dies die Hauptmeinungen Derer welche eine göttliche Eigenſchaft hier finden. Nur die letzte, von Gerechtigkeit oder Heiligkeit, ſcheint im Gebrauche des Ap. begründet genug, um noch weiter geprüft werden zu können. Auf dem ſonſtigen, bei I, 17. erläuterten Begriff der vor Gott geltenden oder von Gott geſchenkten Gerechtigkeit führen Luther, Elsner, Wolf, Heumann, Winzer, A. den Ausdruck direkt, Chryſoſt., Auguſt., Anſelm, Corn. a Lap., Melanchth., Pareus, A. aber indirekt zurück, indem ſie ihn von der Gerech-

tigkeit Gottes faſſen, durch welche Gott den Menſchen gerecht mache oder für gerecht erkläre. Was die letztere Erklärung anlangt, ſo iſt dieſe ſo genannte Gerechtigkeit entweder Allmacht, wenn Gott wirklich ἐξαίφνης δικαίους ποιεῖ (Chryſ.), oder Gnade, und in dieſer Form wird ſie ſich gar nicht halten können; gegen die erſtere aber wäre inſofern wohl nichts einzuwenden, als P. wohl ſagen könnte, Gott habe Chriſtum als ἱλαστ. hingeſtellt, um der Menſchheit den Weg zur Gerechtigkeit zu zeigen, welche ſie (von ihm) erlangen ſollen; doch wird ſchon hier das ihr ungünſtig ſeyn, daß er nicht von einer ἀποκάλυψις oder φανέρωσις derſelben ſpricht, ſondern von einer ἔνδειξις, d. h. einer Erweiſung des Vorhandenſeyns der δικ., was mehr für die Annahme einer göttlichen Eigenſchaft zu ſprechen ſcheint. Wegen des ſo häufigen Gebrauches von δικ. in dieſer Bedeutung indeß muß auch dieſe Anſicht einer fernern Prüfung unterworfen werden, und mit der Gewißheit, P. ſpreche hier entweder von der göttlichen Gerechtigkeit (Heiligkeit) oder von der dem Menſchen zu ertheilenden, gehn wir an die Betrachtung deſſen was er nun weiter ſagt. διὰ τὴν πάρεσιν. πάρεσις von παρίημι, vorbei laſſen, übergehen, kommt im N. T. nicht weiter vor; ſeine vom Akt. herkommende Bedeutung aber — die vom Paſſ. abgeleitete, Erſchlaffung, kann hier nicht in Rückſicht kommen, obwohl Chryſ. ſie annehmen wollte — iſt: transmissio, praetermissio, neglectio, Uebergehung, Nichtbeachtung. πάρ. τῶν ἁμαρτημάτων haben Viele (Orig., Calv., Par., Schrad., A.) mit ἄφεσις gleichbedeutend, alſo als Vergebung angenommen. Aber erſtlich würde man ſich dann billig fragen, wie es käme daß P. nicht das ihm und ſeiner Zeit geläufige Wort gebraucht hätte, wenn er doch denſelben Begriff bezeichnen wollte, ſodann, obwohl die Begriffe verwandt ſeyn müſſen, ſind ſie doch nicht wirklich gleich, und auch die Beiſpiele die man angeführt hat, zeigen dies. So Dion. Halic. A. R. VII. p. 446. Sylb.: τὴν μὲν ὁλοσχερῆ πάρεσιν οὐχ εὕροντο, τὴν δὲ εἰς χρόνον ὅσον ἠξίουν ἀναβολὴν ἔλαβον, läßt die ὁλοσχ. πάρ. im Gegenſatz der ἀναβολὴ εἰς χρόνον bloß als gänzliche Aufgebung, Beſeitigung einer Sache erkennen; II. p. 103. παρίεμεν αὐτοῖς τὴν ἁμαρτάδα ἀζήμιον bedeutet: wir laſſen ungeſtraft hingehn. Eben ſo Xen. Hipparch. 7, 10. ἁμαρτήματα παριέναι ἀκόλαστα, Sirach XXIII, 2. Wollte man aber doch πάρεσις = ἄφεσις ſetzen, ſo müßte man διὰ mit Calvin und Pareus als Andeutung des Zweckes nehmen, was es eigentlich nicht iſt, oder mit den übrigen Freunden dieſer Auslegung διὰ τὴν π. = διὰ τῆς παρέσεως ſetzen, wozu man noch weniger berechtigt iſt. Denn obwohl διὰ mit Akk. bisweilen dasjenige, eigentlich nur die Perſon, bezeichnet, durch deren Wirkung Etwas iſt oder geſchieht, wie in der

Stelle Joh. VI, 57. ζῶ διὰ τὸν πατέρα, ſo wird es doch nie rein inſtrumental gebraucht, und auch die paul. Sprache bietet kein entgegen ſtehendes Beiſpiel dar. Diejenigen freilich, welche die δικαιοσ. von der Güte oder von der Juſtification verſtehn, müſſen zu einer ſolchen Vertauſchung ihre Zuflucht nehmen, aber eben hierin zeigt ſich ein neuer Grund gegen dieſe Auslegung. Nimmt man διὰ in ſeiner gewöhnlichen cauſſalen Bedeutung (mit Theod., Grot., Bengel, Ch. Schmidt, Böhme, Tholuck, Bretſchn., Benecke, Schrader, Glöckler, de Wette, Olshauſen, Meyer, Fritzſche), ſo iſt die πάρεσις der Grund, warum die ἔνδειξις eintreten ſollte, ging alſo dieſer voran, die πάρεσις kann nicht mehr Vergebung, ſondern nur Ueberſehung, aber auch die δικ. nicht mehr die von Gott gegebene der Menſchen, ſondern nur noch eine Eigenſchaft, und zwar, da wir die Güte ſchon abweiſen mußten, die Heiligkeit Gottes ſeyn. τὰ προγεγονότα ἁμαρτήματα ſind in dem Zuſammenhange in dem ſie genannt werden, nicht die Verſündigungen einzeler Menſchen in irgend einer Periode ihres Lebens, ſondern die vor der Aufſtellung Chriſti als ἱλαστήριον von der Menſchheit überhaupt begangenen, nicht daß P. lehrte, es werde nach dieſer Zeit keine Sünde mehr vergeben, oder es nütze der Verſöhnungstod Chriſti nur den Menſchen welche vor ihm und mit ihm gelebt, und den folgenden Geſchlechtern nicht (ſ. m. Bem. zu 2 Kor. V, 19.), ſondern weil hier gar nicht der Ort war Unterſuchungen über dieſe Punkte anzuſtellen oder Erklärungen darüber abzugeben. Nun wird P. ſagen, Gott habe mit der Aufſtellung Chriſti als Sühnopfer das bezweckt, ſeine Heiligkeit der Menſchheit kund zu thun wegen der Nichtbeachtung, Ueberſehung der bis dahin begangenen Sünden. Der Sinn davon wird nur dieſer ſeyn können: Gott habe, indem er in der bisher vergangenen Zeit die Sünden der Menſchen ungeſtraft gelaſſen (ſo daß ſie wohl hätten urtheilen können, er achte ihrer nicht, wolle und werde ſie nicht beſtrafen, ſey alſo der heilige und gerechte Richter nicht, für welchen ihn die Schrift, d. h. er ſelbſt ſich ausgebe), jetzt in der letzten Zeit — denn dieſe iſt nach Paulus — Jeſum als Sühnopfer dargeſtellt, um, indem er dieſen die vergangenen Sünden (ſtellvertretend 2 Kor. V, 14. 21.) büßen ließ, allen denen aber welche in dieſer Zeit ſich ihm durch die πίστις anſchließen würden, die δικαιοσύνην ertheilte, einen augenſcheinlichen Thatbeweis von ſeiner Heiligkeit und Gerechtigkeit zu geben. Der gegen dieſe Auffaſſung aufgeſtellte Einwand wegen V. 21 f. iſt oben ſchon abgewieſen worden, über Hebr. IX, 15. hat Köllner bereits gegen Uſteri gezeigt, daß die Stelle uns erſtlich nichts angehe, da ſie nicht denſelben Verfaſſer habe, und zweitens, weit entfernt ihr zu widerſprechen, ſie viel-

mehr beſtätige; was aber die Beſorgniß anlangt, die auch ich früher hatte, daß der Gedanke vielleicht nicht pauliniſch ſey, ſo hat dieſelbe keinen Grund. Freilich ſteht in keiner Stelle ſeiner Briefe ein ähnlicher Gedanke, und auf Apg. XVII, 30. kann man ſich nicht mit vollem Recht berufen; aber erſtlich handelt P. überhaupt den Gegenſtand nirgends wieder in ähnlicher Weiſe ab, und es iſt daher kein Wunder daß auch dieſe eine Vorſtellung nicht mehr erſcheint, wir müſſen alſo das was er hier bietet, ſo von ihm annehmen, wie grammatiſche Erforſchung uns den Sinn ſeiner Worte erkennen läßt; zweitens findet ſich nirgends eine Stelle welche dieſer Anſicht von der Sache direkt oder indirekt widerſpreche; drittens endlich hat Köllner richtig gezeigt, daß er nur durch eine ſolche Vorſtellung den Schwierigkeiten entgehe, welche ſeine Erlöſungstheorie außerdem haben würde, alſo jene Vorſtellung durch dieſe bedingt erſcheine. Wir können uns daher dieſer Erkl. mit den neuſten Ausll. unbedenklich hingeben. — Die letzten Worte: ἐν τῇ ἀνοχῇ τοῦ θεοῦ wurden ſchon früher von manchen Ausll. (Chryſ., Ch. Schmidt, Morus, Böhme, A.), und werden jetzt faſt durchgängig mit πάρεσιν verbunden, und die ἀνοχὴ τ. θ., die Langmuth Gottes, als der Grund von jener angeſehn, die Verbindung mit τῶν προγεγ. ἁμαρτ. aber (Luther, C. Schmidt, S. Schmidt, Heumann, Cramer, Tholuck,) unbedingt verworfen. Man nimmt demnach ἀνοχὴ von der göttlichen Eigenſchaft, was wohl geſchehen kann, obgleich es eigentlich nicht dieſe ſelbſt, ſondern die Uebung derſelben, das Verziehen mit der Strafe, τὸ ἀνέχεσθαι bezeichnet; man achtet auch nicht weiter darauf daß es eigentlich heißen ſollte: τὴν ἐν τῇ ἀν. τ. θ. (γενομένην), und kann auch dazu vielleicht berechtigt ſeyn, weil wie wir wiſſen P. die Widerholung des Art. nicht ſelten unterläßt. Aber ſo ganz verwerflich kann mir die andere Verbindung doch nicht ſcheinen; zwar weiß ich und habe es (meines Erinnerns zuerſt) geſagt, daß es dann eigentlich heißen ſollte: τῶν ἁμαρτ. τῶν προγεγ. ἐν τ. ἀν τ. θ., aber da auch bei der andern Verbindung eine grammatiſche Ungenauigkeit angenommen werden muß, und das den zweiten Art. aufhebende Hyperbaton am Ende nicht unerträglicher iſt als das VIII, 18. (ſ. zur St.) unleugbar Statt findende, ſo hebt ſich von grammatiſcher Seite vielleicht ein Tadel gegen den andern auf, und was den Sinn anlangt, ſo konnte P. wohl von einer Nichtahndung der Sünden ſprechen, welche früher geſchehen ſey bei oder unter der Geduld Gottes (= ἐν τῷ ἀνέχεσθαι τὸν θεόν), d. h. in der Zeit als Gott Geduld übte, und wir erhielten ſo den Gewinn daß das Wort ſeine eig. Bed. ganz und gar behielte, wozu noch ein zweiter kommen wird, daß V. 26. eine beſſere Bedeutung empfinge als

bei der jetzt gewöhnlichen Erklärung (ſ. ſogleich). Ohne daher dieſe Verbindung für die einzig wahre und mögliche erklären zu wollen, kann ich doch in ihre völlige Verwerfung nicht einſtimmen, muß vielmehr bekennen, daß ſie mir als die beſſere erſcheine. Da übrigens P. nicht ἐν τ. ἀν. αὐτοῦ, ſondern τοῦ θεοῦ geſchrieben hat, ſo iſt er offenbar von der bisherigen Darſtellung vom Standpunkte Gottes aus, unvermerkt wie es ſcheint, wieder ganz auf den eignen zurückgekehrt.

V. 26. Die herrſchende Meinung iſt, in den Worten πρὸς ἔνδειξιν — αὐτοῦ *) ſey nur eine Wiederaufnahme deſſen was V. 25. ſchon ausgeſprochen worden, und wirklich, bei der gewöhnlichen Erklärung der Worte ἐν τ. ἀν. τ. θεοῦ wird kaum eine andre Anſicht möglich ſeyn. Wundern wird man ſich nun wohl, warum denn das wieder aufgenommen werde, was eigentlich gar nicht abgebrochen worden, eine bloße nichtsſagende Wiederholung derſelben Worte wird man nicht gern annehmen, und doch weder durch Köllners und de Wette's Bemerkung, daß dieſelbe verſtärkend zu denken ſey, noch durch die von Reiche und Fritzſche, daß doch ein neues Merkmal, ἐν τῷ νῦν καιρῷ, hinzutrete, ſich befriedigt erkennen können. Nähme man aber von jenen Worten die Verbindung und Erklärung an, die ich ſo eben zu vertheidigen geſucht, ſo würde es möglich die vorliegenden mit διὰ τὴν — θεοῦ als neuen Zweckſatz zu verbinden, und P. ſagte: Gott habe Chriſtum als ἱλαστ. aufgeſtellt, zur Beurkundung ſeiner Heiligkeit, wegen der Nichtahndung der Sünden welche früher unter der Geduld Gottes begangen ſeyn, um in der gegenwärtigen Zeit ſeine Heiligkeit (um ſo evidenter) zu beurkunden. Dann bliebe P. ſeiner gewöhnlichen Weiſe Zweckſätze an Zweckſätze zu knüpfen, treu, er ſtellte jene Nichtachtung dar als für beſtimmten Zweck, die Kundmachung ſeiner Heiligkeit in einer ſpätern Zeit, von Gott veranſtaltet, ein Gedanke der mit der paul. Anſicht von der Planmäßigkeit deſſen was vor der Zeit Chriſti geſchehen iſt, und namentlich von der in der Zulaſſung oder Verhängung der allgemeinen Sündigkeit, als Mittel zu einſtiger Verherrlichung Gottes und der göttlichen Gnade, liegenden Abſichtlichkeit (vgl. V, 20. IX, 22 f. XI, 32.), ſehr wohl harmonirt; und ſpräche hier von der göttlichen Heiligkeit einen Gedanken aus, ganz ähnlich dem was er Eph. III, 9 f. von dem göttlichen Myſterion ſagt. Aus dieſem Grunde glaube ich von der herrſchenden Anſicht abgehn, und mich dieſer neuen Vorſtellung hingeben zu müſſen **). — εἰς τὸ εἶναι

---

*) πρὸς τὴν ἐνδ. ACD. Clem. (Paed. I, 8. p. 52. Sylb. 141. Pott.) Cyr. Lachm.

**) Es iſt nicht dieſelbe wie die in der erſten Aufl. vorgetragene, die

κ. τ. λ. ſo daß er ꝛc. Das Endergebniß des Ganzen: Gott iſt Alles in Allen, er iſt (allein) heilig und gerecht (und wird durch die getroffene Veranſtaltung dafür erkannt), und Er iſt's auch welcher dem ſündigen Menſchen eine Gerechtigkeit verleiht, die dieſer ſich ſelbſt zu geben nicht vermag. ὁ ἐκ πίστεως ganz wie II, 8. οἱ ἐξ ἐριθείας.

V. 27. Nun aber iſt die Hauptlehre ausgeſprochen, der große Gedanke den der Ap. I, 17. als die Summe und den Kern des Evangeliums bezeichnet hatte, hat ſein ganzes Licht erhalten, die inhaltſchweren Worte: χωρὶς νόμου, πάντες οἱ πιστεύοντες, und vor allem das δωρεάν, τῇ αὐτοῦ χάριτι, ſtehn da, und ſind begründet; da kann er nicht mehr ſäumen Folgerungen aus dem Gefundenen zu ziehen für den Zweck, die Einbildung der Juden auf ihre angebornen Vorzüge und ihr Geſetz zu ſtürzen. Daher auch die Form der Rede im Folgenden; wie triumphirend ſtellt er kurze, abgebrochene Fragen hin, denen er eben ſo kurze Antworten folgen läßt, bis er mit Anfang des vierten Kap. wieder in eine ruhigere Form der Rede und ausführliche Darſtellung übergeht. ποῦ οὖν ἡ καύχησις; ἐξεκλείσθη. Die lat. Handſchriften, welche tua zur Frage hinzuſetzen, bezeichnen den Sinn ganz richtig; der Ap. redet die Juden an, deren Dünkel er bannen will *). ποῦ, wo iſt ſie hin? wird richtig von Bengel als part. victoriosa bezeichnet, und 1 Kor. I, 20. V, 55. verglichen. καύχησις erklärt Theod. τὸ ὑψηλὸν τῶν Ἰουδαίων φρόνημα. Auch Reiche, de Wette, A. ſetzen καύχησις = καύχημα. Es iſt wahr daß die Frage genauer ſeyn würde, wenn er καύχημα geſagt hätte, Gegenſtand des Rühmens oder Stolzes; aber daß er es nicht ſo gedacht, zeigt ἐξεκλείσθη (Theod. οὐκ ἔτι χώραν ἔχει, und ähnlich Chryſ.), und die Farbe der triumphirenden Rede wird lebendiger durch das was er ſagt. Und wirklich, wenn das wahr war was P. ſo eben gelehrt, ſo hatte der Jude nicht mehr womit er prahlen konnte, ſo mußte vor dieſer erkannten Wahrheit ſein Rühmen verſtummen. Abſtammung, Geſetz, Geſetzeswerke, alles

---

freilich nicht haltbar war. Aber deßhalb waren auch die Gegengründe, welche nur gegen jene gerichtet ſind, hier nicht weiter zu widerlegen.

*) Fritzſche leugnet dies, und will die Frage ganz allgemein gefaßt wiſſen; allein man ſehe nun auf die Form der Darſtellung, ſo wird man die polemiſche Richtung des Ganzen gegen den Juden allenthalben wahrnehmen; oder auf die hiſtoriſch gegebene Sachlage, ſo hatten die Heiden, τὰ μὴ ζητοῦντα δικαιοσύνην (Röm. IX, 30.), auch keine καύχησις in Bezug auf dieſelbe je gehabt, ſondern bloß die Juden, und nur mit ihnen hat er, was dieſen Punkt anlangt, wie im Leben, ſo auch hier im Briefe zu kämpfen; warum da nicht annehmen, daß er auch in dieſen Worten eben ſie im Sinne habe?

hilft ihm nichts, wenn die δικαιοσύνη aus Gnaden, und umſonſt, und Allen, gegeben wird. Bei der nächſten Frage: διὰ ποίου νόμου; wird insgemein ἐξεκλείσθη hinzugedacht, und die Frage dem Ap. ſelbſt in den Mund gelegt. Nur S. Schmidt weicht (nach Pelag. Vorgang) im letzten Punkte ab, legt ſie den Gegnern bei, und findet den Sinn der Rede bis νόμου πίστεως: Durch welche im A. T. enthaltene Schrift ſollte dieſe Ausſchließung erfolgen? durch die welche Werke fordert, welches der einzige Inhalt des A. T. iſt? Dieſe kann ſie nicht hervorbringen. Nein, antworte nun der Ap., ſondern durch die Schrift des N. T., welche den Glauben an Chriſtum lehrt. Ob aber gleich dieſer Gedanke von P. vorgetragen werden könnte, ſo iſt doch dieſe Faſſung des Ganzen zu weit hergeholt, um der einfacheren vorgezogen zu werden. Dabei aber behält das hinzugedachte ἐξεκλείσθη ſeine Schwierigkeit. So richtig es nehmlich iſt, daß durch die Veranſtaltung des N. T. die καύχ. ausgeſchloſſen iſt, ſo wenig ſcheint doch P. ſagen zu können, daß durch das Geſetz dieſelbe nicht ausgeſchloſſen werde. Den Grund des Rühmens auf den Heumann hinweiſt, nehmlich den Dünkel der Geſetzerfüllung bei den Individuen ſelbſt, erkennt er ja nicht an; im Gegentheil, da er lehrt, das Geſetz gebe nur Erkenntniß der Sünde (III, 20.), wecke die ſchlafende im Herzen auf (K. VII.), gebe keine δικαιοσύνη, und ſey bloß παιδαγωγὸς auf Chriſtum, ſo ſcheint er gar nicht anders zu können als behaupten daß das Geſetz auf die Ausſchließung aller καύχησις vorbereitet habe, und wer nur dies habe, ſich nicht rühmen könne. Daher einige andere Erklärungsverſuche. Kypke denkt ἔστιν ἡ καύχησις herein. Das Geſetz, iſt dann die Meinung, tilgt alle καύχ.; alſo iſt durch das Geſetz keine; die neue Heilsanſtalt iſt es, durch welche allein ein wahres Rühmen kommt. Der Gedanke wäre gut; aber erſtlich iſt es ſchwer dieſes ἔστιν ἡ καύχ. hinzuzudenken, und ſodann, da P. ohne Beſchränkung geſagt hat, das Rühmen ſey ausgeſchloſſen, ſcheint dieſer Gedanke auch nicht recht in die Reihe zu paſſen. Semler faßt die Frage ſo: Durch welches andere Geſetz kann Jemand, mit Verachtung des Evangeliums, Gottes Wohlwollen zu erlangen hoffen? Aber wie fern dieſer Gedanke liege, und wie wenig darauf die Antwort paſſe, ſieht Jeder ein. Erasmus ſchiebt nach der erſten Frage den Gedanken ein: auch den Heiden wird Heil und Gerechtigkeit mitgetheilt, auf welchen dann die neue Frage διὰ π. ν. ſich bezieht. Aehnlich Bengel, wie ſeine Gloſſe lehrt: subaudi: ἐξεκλ. ἡ καύχ., vel potius: per quam legem res perficitur? Aber es bleibt doch immer zu gewagt, ſolche durch nichts indicirte Gedanken einzuſchieben, und darnach ein ganz anderes Verbum als das des vorigen Satzes zu ergänzen, und nur die gewöhnliche

Annahme kann den philologiſchen Verſtand befriedigen; ſie muß alſo feſtgehalten werden. Aber auch das wird man nicht wagen dürfen, die ganze Frage mit ihrer verneinenden Antwort mit de Wette „als eine bloße rhetoriſche, faſt gedankenloſe Figur, zur Hebung der Affirmative διὰ — πίστεως dienend, anzuſehn." Vielmehr wird zu fragen ſeyn, wie doch P. ohne ſich zu widerſprechen ſagen könne, daß das Rühmen durch das Geſetz der Werke nicht ausgeſchloſſen ſey? Die Antwort welche Melanchthon giebt: gloriatio cessat, non per legem, quia si legem doceremus, certe non cessaret gloriatio, jure contenderent Judaei sua opera et suas virtutes esse justitiam (ähnlich Calv., Par., Schrad.), ſcheint zu fern zu liegen, wiefern P. nicht von dem ſpricht was er predige, ſondern von dem Geſetze welches das Rühmen ausſchließe. Näher liegt die Annahme, er denke nicht an das was das Geſetz wirken könne und ſolle, ſondern was es der Erfahrung zufolge bei den Juden gewirkt habe, nehmlich die falſche, grundloſe καύχησις, den Stolz auf eingebildete Vorzüge, den er auch anderwärts bekämpft (1 Kor. I, 29. 2 Kor. V, 12. Eph. II, 9.). Dieſen hatte das Geſetz allerdings nicht aufgehoben, ſondern dies wurde erſt, durch das Chriſtenthum wie er es verkündigte bewirkt. So auch Scholz, Meyer, Fritzſche. So wie er nun den Moſaismus, den Geiſt der ganzen Anſtalt ins Auge faſſend, νόμον τῶν ἔργων nennt, d. h. ein Geſetz oder eine Verfaſſung welche ἔργα fordere, ſo im Gegenſatz das Chriſtenthum νόμον πίστεως, eine Verfaſſung welche πίστις fordere. Daß er das Wort νόμος hier nur brauche, um beide einander entgegenſtehende Verfaſſungen unter einen gemeinſamen Gattungsbegriff zu ordnen, und den Gegenſatz in beider Tendenz und Geiſt deſto deutlicher hervorzuheben, liegt vor Augen, denn an und für ſich iſt das Chriſtenthum ihm gar nicht νόμος, ſondern Gegenſatz und Aufhebung deſſelben. Aber er konnte es inſofern νόμος nennen, als die Chriſtenthumsanſtalt wirklich die Forderung der πίστις an die Menſchheit ſtellte, ſo wie er Gal. VI, 2. die Uebung der Liebe eine Erfüllung des Geſetzes Chriſti nennt, und wir haben durchaus nicht nöthig mit vielen Ausll. dem Worte die Bedeutung „Lehre" zu leihen, die es niemals hat, und ſchon darum bei unſerm Ap. nicht haben kann, weil er das Weſen des Chriſtenthums nicht in eine beſondre Lehre, ſondern in die Thatſachen ſetzt welche zur Verſöhnung und Wiederherſtellung der Menſchheit geſchehen waren. Wäre der Gegenſatz nicht, ſo würde er ein anderes Wort, vielleicht οἰκονομία, angewendet haben.

V. 28. Die Lesart γὰρ für οὖν, die von Griesbach, Knapp, Lachm., Meyer, Fritzſche, aufgenommen worden, hat nicht allein die Auktorität von AD*FG. Copt. Ar.

pol. Vulg. It. Cyr. Dam. Or. lat. Ambrst. Aug. Ambr., ſondern auch den Zuſammenhang für ſich, indem leicht einleuchtet, P. mache hier nicht einen Schluß aus dem Vorhergehenden, wo das was er hier ſagt, längſt als unleugbar behauptet worden iſt, ſondern wolle die letzten Worte des 27. Verſes mit dem begründen was er hier ſagt, und iſt um ſo zuverſichtlicher als der wahre Text anzuerkennen. λογιζόμεθα wird von Vielen (Beza, Corn. a Lap., Calov, Heum., Reiche, de Wette, die οὖν in Schutz nehmen) durch ſchließen überſetzt, und dieſe berufen ſich auf VI, 11. VIII, 18; doch ganz mit Unrecht, indem auch dieſe Stellen nur den Begriff des Meinens, Urtheilens, darbieten, den das Verbum auch 2 Kor. III, 5. X, 2. (τοὺς λογιζομένους κ. τ. λ. Ueber das erſte λογίζομαι und V. 8. ſ. m. Comm.) XI, 5. unleugbar bezeichnet. Es ſcheint ſogar in dem λογιζόμεθα. wir meinen, von dem geſagt was er für die höchſte Gewißheit hält, eine aus dem Gefühle ſeines Uebergewichts hervorgehende Abſchwächung zu liegen, nicht ohne verächtlichen Seitenblick auf die Vertheidiger der entgegengeſetzten Meinung vgl. 2 Kor. X, 5. 1 Kor. VII, 40. Die verſchiedene Ordnung δικαιοῦσθαι πίστει *) für π. δικ. ändert im Sinne nichts, doch iſt die Rec. inſofern nachdrucksvoller, als bei dieſer die πίστις Hauptbegriff bleibt, als welcher nun δικαιοῦσθαι erſcheint. Der Dativ kann auffallen, da πίστις nicht wirkende Urſache, ſondern Mittel des δικαιοῦσθαι iſt, wie auch V. 24. das Verhältniß richtig angegeben iſt, eine Proſopopöie aber (nach Fritzſche) hier eben ſo wenig anerkannt werden kann — nicht ἡ πίστις δικαιοῖ ſondern ὁ θεός, V. 26. —, als (nach Meyer) völlige Gleichheit von τῇ π. und διὰ τῆς πίστεως. Doch fällt der Anſtoß hinweg, wenn man δικαιοῦσθαι nicht gerade als δ. gemacht werden, ſondern nur als δ. werden faßt. Vgl. XI, 20. χωρὶς ἔ. νόμου ohne irgend eine Mitwirkung der Geſetzwerke. Den Streit der Katholiſchen und Lutheraner über Luthers allein durch den Glauben hier zu erneuern thut nicht Noth. Die Lehre Pauli iſt beſtimmt genug ausgeſprochen; die Geſetzerfüllung thut gar nichts zur Rechtfertigung; ſo wenig als Erfüllung des göttlichen Willens dem Menſchen fehlen darf, der durch den Glauben an die Erlöſung in Frieden mit Gott gekommen iſt, ſo wenig hat ſie doch, als gar nicht vorhanden, auf den Eintritt in dieſen Frieden, d. h. auf das δικαιοῦσθαι, Einfluß haben können.

V. 29. **) kündigt ſich durch ἢ und die Frageform als ein

---

*) ABCDE Copt. Griesb., Knapp., Lachm., Meyer., Fritzsche.

**) Text: οὐχὶ καὶ ACDFG. Syr. Copt. Vulg. It. Clem. (Str. V, 3. 14. p. 237. 260. S. 656. 736. P.) Athan. Julian. Cyr. ꝛc. Griesb. Knapp, Lachm., Meyer, Fritzſche.

Argument für die letzte Behauptung durch Zurückweiſung eines aus der gegentheiligen Anſicht fließenden Widerſinnes an. Das ἄνθρωπον V. 28. hatte, wie ſchon Chryſ. bemerkt, die Recht⸗fertigung ganz allgemein geſtellt, ſie nicht dem Juden als Juden, auch nicht dem Heiden als Heiden, ſondern dem Menſchen als Menſchen, dafern er glaube, zugeſprochen. Eben dies ἄνθρωπον war aber dem Juden anſtößig, denn er wollte nur Ἰουδαῖον hö⸗ren. Wollte er aber dies behaupten, ſo mußte er, wenn er kon⸗ſequent ſeyn wollte, auch behaupten, Gott, der Urheber der δι-καιοσύνη, ſey nur für die Juden θεός, d. h. Quell alles Gu⸗ten, Herrſcher und Regierer. Wollte er dies nicht, ſo mußte er die Allgemeinheit der δικαίωσις zugeſtehn. Sodann, und mehr noch, kommt die δικαιοσύνη ἐξ ἔργων νόμου, ſo können nur die Juden ſie erlangen, denn für ſie nur iſt der νόμος; ſo befördert alſo Gott nur der Juden Heil, iſt nur für ſie Gott (in dem eben angegebnen Sinne), und für die Heiden nicht. Giebt man alſo zu daß er aller Welt Gott ſey, ſo muß man auch zugeben daß er aller Welt Heil fördere, alſo auch Allen die δικαιοσύνη geben wolle; iſt aber dies, ſo kann die δικαιοσύνη nicht aus den ἔργοις kommen, die nur von den Juden gefordert werden. Daß er aber Gott Aller ſey, wird V. 30. aus der Einheit Gottes gefolgert, denn ſobald nur Ein Gott iſt, ſo muß er aller Welt Gott ſeyn. Nach den Worten ἐπείπερ *) εἷς ὁ θεός hat, wenn man auf den Sinn ſieht, Koppe mit Recht einen Punkt geſetzt, denn das Folgende iſt kein wahrer Relativſatz, ſondern hat die Bedeutung eines demonſtrativen mit καί oder einer ähnlichen Partikel. Aber die griech. Form hat er dadurch zerſtört. Es liegt aber in dieſen Worten noch Eine Folgerung aus dem Gedanken: Gott iſt Einer. Iſt er nehmlich Einer, und liegt hierin der Grund für die Behauptung daß er Alle δικαίους machen will, ſo will er auch Alle auf Eine Weiſe dahin führen. Für die Heiden thut er dies nur durch den Glauben, alſo auch für die Juden nur durch dieſen; die Einen wie die Anderen werden δί-καιοι nur durch den Glauben. In den Worten ſelbſt wird das Fut. δικαιώσει von Grot. u. A. für einen Hebraismus ſtatt des Präſens, von Beza, Winer (Gr. S. 230.), Fritzſche als Andeutung der erſt beim Weltgericht erfolgenden Vollendung — wofür ſich Gal. V, 5. anführen läßt —, von de Wette mit Vergleichung von V, 19. als Bezeichnung der noch im Wer⸗den begriffenen Handlung, von Meyer wie V. 20. entweder von der moraliſchen Möglichkeit, oder von der Zukunft überhaupt, verſtanden. Annahme von Hebraismus iſt unnöthig und unbe⸗

*) εἴπερ AC. Clem. (a. a. O.) Or. XIII. in Joh. p. 30. Comm. Cyr. Didym., Dam., Lachm.

gründet, völlig gewiß iſt nichts, am wahrſcheinlichſten vielleicht, daß P. — ganz wie andere Sprachen — ſeine Folgerung in die Futurform kleide: iſt Gott Einer, ſo wird er — d. h. ſo folgt nothwendig daß er es thue — Alle auf gleiche Weiſe rechtfertigen. περιτομή und ἀκροβυστία ſind aus II, 26. bekannt genug, die Abwechſelung der Präpoſ. ἐξ und διά hat natürlich Aufmerkſamkeit und verſchiedene Deutungen erzeugt, und iſt doch hier, wie auch die Meiſten annehmen, kein wahrer Unterſchied, nur das Beſtreben die πίστις recht hervorzuheben, hat die Wiederholung veranlaßt, und dann liebt ja Paulus Abwechſelung der Wörter die er braucht.

V. 31. Die Frage Νόμον — πίστεως; ohne Zweifel eine Folgerung, dafür bürgt οὖν; aber nicht aus dem eigenen Sinne des Apoſtels, wie ſein μὴ γένοιτο beweiſt; alſo eine Folgerung die ein Gegner ziehen könnte, der Ap. aber nicht gelten läßt. καταργεῖν vernichten, aufheben, καταργοῦμεν wir heben auf, oder ſuchen aufzuheben; νόμος das Geſetz, das Werke gebietet, πίστις der Glaube, nicht die Lehre vom Glauben, ſondern der Glaube ſelbſt. Keine Folgerung war natürlicher als dieſe. Als einzigen Weg zur δικαιοσύνη pries P. den Glauben an, und ſprach dem Geſetze alle Mitwirkung dazu ab. Damit arbeitete er offenbar der Auktorität, ja dem ganzen Beſtehen des Geſetzes, und dem des Judenthums ſelbſt entgegen. Und daß das Judenthum, als das Unvollkommene, der bloße παιδαγωγὸς εἰς χριστόν, das nichts als Erkenntniß der Sünde, aber kein Heil geben konnte, untergehn müſſe, nachdem das Vollkommene erſchienen und das Heil ſelbſt gegeben war, das wußte P. wohl. Auch war ſeit Anfang chriſtlicher Verkündigung der Vorwurf nicht ſtill geworden, die Prediger der neuen Heilslehre ſeyen auf den Umſturz des Moſaismus bedacht, und Niemand hatte davon mehr erfahren als der Apoſtel der Heiden, der Lehrer von der chriſtlichen Freiheit vom Geſetz. Wie nun daß er doch leugnet, er ſtrebe den νόμος zu vernichten, ja ſogar behauptet er hebe ihn empor? ἱστάνομεν, die durch Auktorität (ABCF. Or. in Joh. Cyr. Dam. Procop. στάνομεν G. περιστάνομεν D*), welche hier allein gelten kann, gegen die Rec. ἱστῶμεν genügend geſchützte, von Lachmann aufgenommene Leſart, wir ſtellen es feſt, oder richten es auf, das hebr. הֵקִים Deut. VIII, 18. 1 Sam. I, 23. XV, 11. 13.; vgl. Röm. X, 3. u. a. St. Bedeuten kann dies nichts anders, als in ſeinem Anſehn, ſeiner Gültigkeit befeſtigen, in rechte Kraft bringen u. dergl. Die Antworten ſind höchſt verſchieden, wie natürlich, da der Ap. ſelbſt ſich nicht darüber erklärt, und folglich jeder Ausleger freies Spiel hat, ſeiner Anſicht vom Zuſammenhange und von der wahren Bedeutung des Geſetzes zu folgen. Origen. h. e. confirmamus.

— Salvator in evangeliis dicit, quia Moyses de me scripsit. Qui ergo non credit Christo, de quo Moyses scripsit in lege, destruit legem; qui autem credit Christo, de quo Moyses scripsit, legem confirmat per fidem qua credit in Christum. Einſtimmend Theodoret; auch Erasmus ähnlich, doch mit Beimiſchung des Gedankens an die Aufhülfe welche dem Geſetze werde durch die neue Anſtalt. Der Sinn wäre alſo der: Wir beſtätigen das Geſetz, indem wir an den glauben, von welchem im Geſetze voraus geſchrieben iſt, und hieraus könnte dann der Zuſammenhang dieſes Verſes mit K. IV, entſtehn, den die meiſten neuern Ausleger annehmen, indem ſie dort die Ausführung dieſes Gedankens finden; und die Erklärungen von Erneſti, Morus, Böhme, Roſenmüller, ſind davon nicht weſentlich verſchieden. Die neuſten Ausll. verſtehn die Worte faſt durchgängig von der Beſtätigung welche die Lehre vom Glauben dem moſ. Geſetze gebe, und berufen ſich auf den Zuſammenhang mit K. IV., welches die Uebereinſtimmung der neuen Lehre mit der alten zeige. Aber dieſen Zuſammenhang kann ich nicht anerkennen; denn erſtlich hätte dann P. V. 1. mit γὰρ fortfahren müſſen, ſeine Worte aber τί οὖν ἐροῦμεν; deuten auf einen ganz andern Zuſammenhang; ſodann aber will dort der Ap. nicht ſowohl darthun, wie der νόμος denſelben Weg der Rechtfertigung lehre wie das Evangelium, als vielmehr durch die Geſchichte Abrahams, der ohne Geſetz und Beſchneidung durch den bloßen Glauben δίκαιος geworden, den Beweis führen, daß die wahre Anſtalt Gottes, auf der die Verheißung ruhe, nicht die erſt ſpäter eingetretene (V, 20. Gal. III, 15 ff.) moſaiſche, ſondern die jetzt in ihre Rechte wieder eingeſetzte abrahamiſche, nehmlich die der Rechtfertigung durch den Glauben ſey. Darum aber kann ich nun auch jener Anſicht nicht beipflichten. Ich behaupte nicht, zu wiſſen wie es P. meine; aber feſthaltend daran, daß πίστις nicht die Lehre vom Glauben, ſondern den Glauben ſelbſt bedeute, deſſen Herrſchaft jetzt begründet worden ſey, ſtelle ich nochmals die Anſicht hin, auf die mich mein Nachdenken früher geführt hatte. Daß P. nicht gewußt habe, wie durch das Allgemeinwerden des Glaubens das Geſetz an Auktorität verliere, iſt nach ſeinen Erklärungen im Galaterbriefe und 2 Kor. III, 7 ff. eben ſo undenkbar, als daß er es gewußt, aber hier trüglich das Gegentheil behauptet habe, mit ſeinem Charakter ſich vertragen würde. Aber das wirkt die πίστις, nicht die Lehre, ſondern der Glaube den er fordert, nach ſeiner innigen Ueberzeugung, daß der Menſch, unter dem Joche des Geſetzes den wahren Sinn des Geſetzes zu erfüllen unvermögend, befreit vom Geſetze, durch die Liebe das Geſetz erfüllt, nicht zwar die äußern Vorſchriften, die als der Schatten ihn nicht mehr angehn, ſeit-

dem er das Weſen gewonnen hat, aber den Geiſt des Geſetzes, das was auch im Geſetze bleibend iſt. So mag er wohl ſagen, wir ſtellen durch den Glauben das Geſetz feſt, oder richten es empor, denn eben in ſeiner Vernichtung wirds erfüllt. Aehnliches findet ſich bei Melanchthon, Beza, Heumann, Chr. Schmidt, Scholz, Schrader. Daß P. nicht länger bei dieſem Gegenſtande verweilt, iſt mir kein Grund gegen dieſe Anſicht. Hier war dazu der Ort noch nicht; es mußte erſt die Hauptlehre begründet und gegen jeden möglichen Einwand befeſtigt werden; dann erſt, wenn dies geſchehen war, war es Zeit auf den Einfluß hinzudeuten, welchen die neue Lehre auf die Sittlichkeit habe oder nicht.

Viertes Kapitel.

Das neue Kapitel ſchließt ſich an das vorige durch die Partikel οὖν, aber man braucht nur die erſten Verſe deſſelben geleſen zu haben, um ſich zu überzeugen, es finden ſich darin nicht Folgerungen aus bereits Geſagtem, ſondern vielmehr der Beweis daß auch Abraham nicht durch Werke, ſondern durch den Glauben gerechtfertigt worden ſey. Man könnte darauf fallen den 1ſten Vers für einen Einwurf zu halten, allein dem ſteht vornehmlich das entgegen, daß P. κατὰ σάρκα hinzuſetzt, was ein Gegner nicht ausſprechen könnte, ohne ſeinem Einwurf damit ſelbſt zu ſchaden. Aber im Sinne ſcheint er einen Einwurf zu haben, wie auch von den Auslegern großentheils erkannt worden iſt. Aus ſeinem Beſtreben in dem Folgenden darzuthun, auch Abraham habe die δικαιοσύνη nicht durch Geſetzwerke oder Beſchneidung, ſondern v o r der Beſchneidung allein durch den Glauben erlangt, geht hervor daß dem Apoſtel etwa dieſe Einrede vorgeſchwebt haben möge: Aber Abraham war ja doch Gott wohlgefällig und δίκαιος, und Abraham war beſchnitten, und erhielt den Befehl die Beſchneidung in ſeiner Familie und Nachkommenſchaft einzuführen, als Zeichen des Bundes zwiſchen Gott und ihm nebſt ſeinem Stamme. Wie kann da die Beſchneidung gar nichts nützen? wie, da die Verheißungen ihm und ſeinem, an das von Gott gegebene Geſetz gebundenen Saamen gegeben ſind, Theilnahme der Heiden und Rechtfertigung ohne Geſetzwerke Statt finden? Eine ſolche Rede hat er im Verfolg vor Augen, und ſucht ſie zu entkräften. Die Thatſachen aber aus Abrahams Geſchichte, auf welche er ſich fortan bezieht, ſind nach der Erzählung der Geneſis, kurz zuſammengefaßt, folgende:

In ſeinem fünfundſiebzigſten Jahre erhält Abraham zugleich mit dem Befehle nach Kanaan auszuwandern, die Verheißung großer Vermehrung und der Beglückung aller Völker durch ſeine Nachkommenſchaft, und gehorcht dem erhaltenen Befehle (ob

glaubend der Verheißung, oder nicht, wird nicht berichtet) Gen. XII, 1—4. 7. Nach ſeiner Trennung von Lot erfolgt eine zweite Verheißung, doch nur Vermehrung ſeines Stammes und Beſitz von Kanaan enthaltend, Kap. XIII, 14—17. Dieſelbe erfolgt nach Kap. XV, 1 ff. zum dritten Mal mit gleich beſchränktem Inhalt und verbunden mit einem Geſichte, und hier wird erzählt: וְהֶאֱמִן בַּיהוָה וַיַּחְשְׁבֶהָ לּוֹ צְדָקָה (V. 6.), was P. V. 3. wörtlich nach der LXX wiedergiebt, dem Sinne nach richtig, obwohl ἐλογίσθη paſſiv iſt, und im Urtext Aktiv ſteht. Im Alter von 86 Jahren wird ihm dann Ismael von der Hagar geboren (K. XVI.); mit 99 Jahren empfängt er zugleich mit neuen Verheißungen die Beſchneidung als Zeichen des Bundes den Gott mit ihm mache (Kap. XVII, 1 ff.), und ein Jahr ſpäter endlich wird ihm Iſaak geboren (K. XXI, 1 ff.). Nach dieſen Erzählungen ſtehn zwei Thatſachen feſt, die Eine, daß die Verheißung und der Glaube daran der Beſchneidung vorangegangen, und die andere, daß die δικαίωσις Abrahams eine Folge, nicht der Beſchneidung oder irgend eines Werkes, ſondern lediglich des Glaubens an die Verheißung, vorgängig dem Bunde und der Beſchneidung, geweſen ſey, und entgegen ſteht ſonach Abrahams Geſchichte den Behauptungen des Apoſtels keinesweges. Jetzt zur Auslegung.

V. 1. Zuerſt der Text. *Τί οὖν ἐροῦμεν εὑρηκέναι Ἀβρ. τὸν πατέρα* (oder *προπάτορα*) *ἡμῶν κατὰ σάρκα*; ordnen **ACDFG. Copt. Arm. Ar. Vulg. It. Eus. Cyr. Dam. al.** *προπάτορα* bieten **ABC. Syr. Copt. Arm. Eus. Cyr. Chrys. in comm. Dam.** Jene Stellung hat Vater, dieſelbe mit *προπάτ.* Lachmann aufgenommen, und ich glaube daß wir, was die Stellung anlangt, folgen müſſen. Zwar hat dieſelbe wegen der bei den KVV. gewöhnlichen Verbindung von *κατὰ σ.* mit *πατέρα* den von Reiche, Meyer, Fritzſche, geltend gemachten Verdacht der Umſtellung gegen ſich; aber eben ſowohl konnte auch die Stellung Urſache jener Verbindung ſeyn, und da dieſelbe auch die andere, allein richtige Verbindung zuläßt, folglich keine Nothwendigkeit für die eine oder andere Statt findet, mithin nur Auktorität gelten kann, ſo glaube ich nicht daß wir uns einer ſo guten und ſtarken Auktorität widerſetzen dürfen. Weniger Gewicht iſt den Zeugniſſen für *προπάτορα* beizulegen; denn da dieſe Bezeichnung Abrahams dem N. T. fremd, den KVV. aber geläufig iſt, ſo entſteht wenigſtens ſtarker Verdacht daß ſie in unſre Stelle durch Nachläſſigkeit oder auch abſichtlich eingedrungen ſey, um einen Unterſchied zwiſchen Abr. dem Ahnherrn und Abr. dem geiſtlichen Vater (V. 11.) darzuſtellen. Die Interpunktion wird verſchieden angenommen; nach *οὖν* ſetzte das Fragezeichen Erneſti, nach *ἐροῦμεν* Grot., Clericus,

Turr., Cramer, nach σάρκα alle Uebrigen; und daß dies allein richtig ſey, fällt in die Augen, da beide andere Theilungen dem Verbum ſeinen Akkuſativ entreißen, der dann höchſt unbequem (nehmlich δικαιοσύνην oder dergl.) ſupplirt werden muß, abgeſehn auch von dem wunderbaren Anfange der zweiten Frage mit ἐροῦμεν, oder gar mit Ἀβραάμ. Die Formel τί οὖν ἐροῦμεν; hat unſer Brief allein, außer unſrer Stelle noch VI, 1. VII, 7. VIII, 31. IX, 14. 30., und zwar an allen dieſen Stellen als vollſtändige Frage — nur VIII, 31. ſteht noch πρὸς ταῦτα dabei —, ſo daß ſich die vorliegende durch den dazu conſtruirten Infinitivſatz von jenen unterſcheidet. Ueberall wird ſie gebraucht, um aus dem Vorhergeſagten Folgerungen abzuleiten, VI, 1. VII, 7. IX, 14. falſche, die durch μὴ γένοιτο zurückgewieſen werden, VIII, 31. IX, 30. ſolche die der Ap. als richtig anerkennt, nirgends aus einem unmittelbar vorhergegangenen einzelen Satze, ſondern aus dem zuletzt verhandelten Hauptgedanken; übrigens iſt die Formel mit τί οὖν; (III, 9. VI, 15. XI, 7.) zu vergleichen. Trotz der unweſentlichen Verſchiedenheit werden wir unſre Stelle eben ſo faſſen müſſen wie die übrigen, alſo zuerſt als angeknüpft nicht an einen einzelen Satz, ſondern an den Hauptgedanken der vorangehenden Verhandlung. (Wenn es ſich dann ſo verhält, wie bisher gezeigt iſt), nicht einen Einwurf oder falſchen Schluß eines Gegners enthaltend, ſondern eine Frage die der Ap. ſelbſt aufſtellt; aber auch, obwohl die Antwort negativ ſeyn muß (ſ. ſogl.), den Sinn der Frage ſelbſt nicht negativ, ſondern rein interrogativ. Der Beiſatz τὸν π. ἡμῶν zu Abrahams Namen iſt der jüdiſchen Denk- und Rede-Weiſe ganz angemeſſen. εὑρίσκειν, entſprechend dem hebr. מצא, etwas erlangen, gewinnen, auf welche Weiſe es irgend ſey; vgl. Apg. VII, 46. Die Worte κατὰ σάρκα verbinden die alten Ausll. und Ueberſſ., neuerlich Paulus, mit τὸν π. ἡμῶν, eine Verbindung die nur bei der von uns gebilligten Lesart (ſ. oben) möglich wird (vgl. 1 Kor. X, 18. τὸν ἰσραὴλ κατὰ σάρκα), im Zuſammenhange unſrer Stelle aber verworfen werden muß. Nicht allein zeigt V. 11 f., daß P. den Abraham in einem andern, geiſtigen Sinne unſern Vater nenne, ſondern auch — und dies das Wichtigſte —, er konnte den Inf. εὑρηκέναι nicht ohne eine beſchränkende Beſtimmung ausſprechen, wenn er nicht mit ſich ſelbſt in Widerſpruch gerathen wollte. Auf die Frage des erſten Verſes nehmlich erfolgt zwar keine Antwort, die mit γὰρ eingeführte Rede V. 2. aber bezieht ſich unleugbar auf eine ſolche, die alſo zwiſchen Vers 1. und 2. hineinzudenken iſt, wie auch jetzt allgemein anerkannt wird. Ihr Sinn muß verneinend geweſen ſeyn, denn V. 2. ſetzt eine ſolche voraus, alſo: Ἀβρ. οὐδὲν εὕρηκεν. Nun würde

es der Geſchichte und ſeinem eigenen Glauben zuwider ſeyn, dies οὐδὲν unbedingt auszuſprechen; alſo muß eine Beſchränkung da ſeyn, und dieſe kann nur in κατὰ σάρκα enthalten ſeyn. Folglich können dieſe Worte in keinem Falle vom Verbum getrennt werden. Was aber bedeuten ſie? Da der Ap. den Satz Ἀβρ. οὐδὲν εὕρηκεν κατὰ σάρκα V. 2. beweiſen will, dort aber Statt deſſen ἐξ ἔργων ſetzt, ſo iſt man darüber durchgängig einverſtanden, daß er auch hier ſchon dem Weſen nach daſſelbe gemeint haben müſſe, darüber jedoch wie κ. σ. entweder dies bedeuten, oder doch dieſelbe Sache unter anderer Form bezeichnen könne, ſind faſt ſoviel Meinungen als Ausleger. Daß es geradezu = ἐξ ἔργων ſey, weil etwa die ἔργα (2 Kor. V, 10.) διὰ τοῦ σώματος vollbracht werden (Theodoret, A.), iſt deßhalb nicht glaublich, weil, wollte man auch σὰρξ (wie 2 Kor. X, 3. al.) als gleichbedeutend mit σῶμα nehmen, doch κατὰ σάρκα immer nicht = διὰ τοῦ σώματος ſeyn würde; daß es nur Andeutung der Beſchneidung ſey, alſo κ. σ. bedeute: an ſeinem Fleiſche (Raphel, Wetſt., A.), iſt ſprachlich nicht wahrſcheinlich, weil κ. σ. nicht = ἐν τῇ σαρκὶ oder κατὰ τὴν σάρκα iſt, würde aber auch den Kreis der Dinge auf die hier P. Rückſicht nähme, viel zu ſehr verengern, da er die Verdienſtlichkeit jedes ἔργον ohne Ausnahme, nicht nur der Beſchneidung, leugnen will und leugnet. Die Gleichſtellung von κ. σ. mit κατὰ ἄνθρωπον, in welcher die ſonſt nicht ganz harmonirenden Erklärungen von Reiche (wegen menſchlichen, gottwohlgefälligen Thuns — das zweite Merkmal iſt der σὰρξ ganz fremd —), Köllner (nach der bei Menſchen gewöhnlichen Weiſe, nehmlich durch Werke), Meyer, (nach rein menſchlicher Weiſe, im Gegenſatz des höheren, rein pneumatiſchen Elements des Glaubens), de Wette (auf die menſchliche Art Lohn zu verdienen), Fritzſche (ad modum carnis i. e. h. l. hominis mortalis et imbecilli, qui div. spiritus auxilio destitutus sua prudentia et suo robore fidere cogatur), zuſammen kommen, iſt meines Erachtens weder erwieſen noch erweislich, und in allen dieſen Erklärungen liegt ein Moment, das unſerer Stelle, wenn ich nicht ſehr irre, völlig fremd iſt, nehmlich das des Strebens oder Suchens, der Geſinnung überhaupt, aus welcher das εὑρεῖν τι hergefloſſen ſey oder nicht. Suchen wir der Wahrheit ſo auf die Spur zu kommen. σὰρξ bezeichnet bei P. nur zweierlei, den menſchlichen Leib, und die niedere Natur in ihm oder die Sinnlichkeit; jenen unleugbar in den Stellen II, 28. 1 Kor. V, 5. VI, 16. (LXX) XV, 39. 2 Kor. IV, 11. VII, 1. X, 3. Gal. II, 20. IV, 13. 14. Eph. II, 11. 15. V, 29—31. Phil. I, 22. 24. Kol. I, 22. 24. II, 1. 5. 23., den Menſchen überhaupt nur in der hebr. Formel πᾶσα σὰρξ und in der Verbindung σὰρξ καὶ αἷμα Gal. I, 16.

Eph. VI, 12. (über 1 Kor. XV, 50. 2 Kor. VII, 5. Gal. VI, 8. 13. ſ. m. Comm.). Die niedere Natur oder Sinnlichkeit des Menſchen iſt es VII, 18. 25. VIII, 3. 6. 7. 12. Gal. V, 13. 16. 17. 19. 25. Eph. II, 3. Kol. II, 11. 13., der Zuſtand eines Menſchen der von ihrer Herrſchaft noch nicht los, noch σαρκικὸς iſt, Röm. VI, 19. Aeußerliche Dinge, die ſich nur auf den Leib oder auf die Sinnlichkeit beziehen, werden σὰρξ genannt Gal. VI, 12. Phil. III, 3 f. Nun kann κατὰ (τὴν) σάρκα folgende Bedeutungen haben: 1) die örtliche, aber dieſe wohl nur mit dem Artikel, weßhalb ſie oben ſchon zurückgewieſen wurde; 2) die der Angabe des Gegenſtandes, rückſichtlich deſſen einem Subjekte ein Prädicat beigelegt wird, und zwar bei Adjektiven (hierher kann 1 Kor. I, 26. σοφοὶ κατὰ σάρκα, weiſe hinſichtlich des Fleiſches, fleiſchlich weiſe, gezogen werden), adjektiviſch bei Subſtantiven (ohne Beiſpiel bei P.), und bei Verbis, den Begriff derſelben auf einen beſtimmten Kreis beſchränkend (ſo vielleicht 2 Kor. V, 16. ſ. m. Comm.). Wollte man unſre Stelle hierher ziehen, ſo müßte εὑρίσκειν τι κ. σ. bedeuten: einen Vortheil erlangen in Bezug auf ſeine σὰρξ; daß aber dies falſch ſeyn würde, geht, abgeſehn auch davon, daß es dann wohl κ. τὴν σάρκα heißen müßte, doch ſicher daraus hervor, daß wir unter dieſem εὑρ. τι wegen V. 2. vornehmlich die δικαιοσύνη zu verſtehn haben welche er erlangt hat, dieſe aber ſich auf die σὰρξ in keiner Art bezieht. 3) die der Aehnlichkeit, Angemeſſenheit, eines Zuſtandes oder einer Handlung zu etwas anderem, daher auch, wiefern dies eine wirkſame Potenz iſt, der Anbequemung an Etwas oder der Folgſamkeit gegen Etwas. Dahin gehören die Ausdrücke εἶναι κ. σ. VIII, 5. 8. 9. ζῆν, περιπατεῖν, βουλεύεσθαι κ. σ. VIII, 4. 12. 2 Kor. X, 2. I, 17., auch καυχᾶσθαι κ. τὴν σάρκα 2 Kor. XI, 18. Dieſe Bed. hier anzunehmen hindert das Verbum εὑρίσκειν, das weder einen Zuſtand noch eine Thätigkeit, ſondern eine Paſſivität bezeichnet. 4) Die der Art und Weiſe wie Etwas iſt oder geſchieht, verwandt mit der vorigen inſofern als, was in Angemeſſenheit zu Etwas gethan wird, auch in deſſen Weiſe geſchieht, daher dieſe beiden oft zugleich Statt finden. Dahin gehören alle die Stellen, wo κ. σ. von dem geſagt wird was auf dem Wege leiblicher (phyſiſcher) Erzeugung zu Stande gekommen iſt, alſo I, 3. IX, 3. 5. 1 Kor. X, 18. Gal. IV, 23. 29. Da nun an einen aus der Abſtammung des Abraham gefloſſenen Vortheil bei ihm Theils wegen V. 2. Theils darum nicht gedacht werden kann, weil Abraham Stammvater des Volkes Gottes, nicht Abkömmling irgend eines beſonders geſegneten Ahnherrn war, ſo zeigt ſich ſoviel gewiß, daß es eine völlig adäquate Stelle zur Erklärung der unſrigen in den paul. Briefen in der That nicht giebt. Wollen wir aber

dennoch dieſe Bedeutung für dieſelbe feſthalten, ſo werden wir, da das Verbum εὑρίσκειν uns die Vorſtellung der Thätigkeit oder Geſinnung entfernt zu halten nöthigt, εὑρ. τι κ. σ. nur ſo verſtehen können: einen Vortheil erlangen auf die Art wie die σάρξ ihn (nicht erſtrebt ſondern) erlangt, zu erlangen pflegt, nehmlich durch ἔργα, und hierin würde ſich dann unſre Erklärung von der oben angeführten, jetzt gangbar gewordenen, unterſcheiden. Aber κατά hat auch 5) eine cauſſale Bedeutung, durch, wegen, und σάρξ bezeichnet auch rein äußerliche Dinge oder Handlungen ſ. oben; εὑρ. τι κ. σ. könnte alſo auch bedeuten: einen Vortheil erlangen durch äußerliche Dinge oder wegen äußerlicher Handlungen, und wenn wir nun bedenken, 1) daß alle ἔργα νόμου, ja alle ἔργα überhaupt, wie P. dieſelben faßt, nur ſolche ſind, und 2) daß er hier die περιτομήν, ein rein äußerliches Werk, ἐν σαρκὶ γινόμενον, ganz beſonders ins Auge faſſen mußte, und V. 10 f. wirklich ins Auge faßt, ſo werden wir es nicht für unmöglich halten können, daß er hier mit Abſicht einen ſo allgemeinen Ausdruck gebraucht habe, daß namentlich die περιτ. ſehr leicht darunter begriffen werden konnte, und dann nicht unbedeutende Aehnlichkeit zwiſchen unſrer St. und Phil. III, 3 f. Gal VI, 12. zu finden meinen. P. wird alſo fragen: was hat Abraham für Vortheil erlangt durch äußerliches Werk (durch ſolches das nur äußerlich gethan wurde, und (zum Theil wenigſtens) nur auf die Körperlichkeit Bezug hatte, nicht Frucht des Geiſtes (Gal. V, 22.) war)? und bei dieſer Erklärung werden wir ſtehen bleiben.

V. 2., wie ſchon geſagt, bezieht ſich auf die nach V. 1. zu ergänzende Antwort: Abraham hat κατὰ σάρκα nichts erlangt, und das was er nach jüdiſcher Meinung erlangt haben ſoll, wird durch das beſtimmtere δικαιοῦσθαι ausgedrückt, wie κατὰ σάρκα durch ἐξ ἔργων erklärt wird. Der Vorderſatz: εἰ ἐδικαιώθη iſt gewiß hypothetiſch, nicht wie Meyer annimmt, ein indirekter Frageſatz. Da im Nachſatze nicht folgt: εἶχεν ἄν κ., ſondern ἔχει κ., ſo muß uns dies als Merkmal dienen, daß P. nicht ſowohl ſage: wenn das wäre, als vielmehr das was nicht iſt, als wirklich ſetze, um die Folge daraus in unmittelbarer Gegenwärtigkeit erſcheinen zu laſſen. Uebrigens liegt auf der Hand daß er eben ſowohl auch jene Conſtr. anwenden konnte. Das δικαιωθῆναι wollen Reiche, Meyer, Fritzſche, ſchlechterdings als ein δικ. παρὰ θεῷ verſtanden wiſſen; dies iſt aber durchaus nicht nothwendig, ſondern die Sache iſt dieſe: daß Abraham δίκαιος geweſen ſey, war für P. und für alle Juden ausgemachte, unleugbare Thatſache, Gegenſtand der feſteſten Ueberzeugung; nur darüber ſpalteten ſich die Meinungen, wodurch er es geworden ſey, indem die Juden ſagten, ἐξ ἔργων, P. aber,

ἐκ πίστεως. Hier nun ſetzt dieſer für einen Augenblick die gegenſeitige Annahme als die wahre, um zu zeigen, was daraus folgen würde; dabei aber war nicht allein nicht nöthig das π. θεῷ hinzu zu denken, ſondern es mußte vielmehr hier ſupprimirt werden, weil P. den Zweck hatte zu zeigen, ἐξ ἔργων erlange man eine δικ. wohl bei Menſchen, aber nicht bei Gott. καύχημα, hebr. תְּהִלָּה (Deut. X, 21. XXVI, 19.), Gegenſtand oder Grund des Rühmens; vgl. Judith XV, 9. 1 Kor. IX, 15. 2 Kor. I, 14. Gal. VI, 4. al. Alſo Ἀ. ἔχει καύχημα, Abr. hat Etwas deſſen er ſich rühmen, worauf er ſtolz ſeyn könne, und dies werden dann ſeine ἔργα ſeyn, d. h. ſein Verdienſt durch Ausübung derſelben. Der Beiſatz ἀλλ' οὐ πρὸς τὸν θεόν wird von Semler und Glöckler ſo getrennt: ἀλλ' οὔ· πρὸς τὸν θεόν, und das ſoll heißen: At non habet, per deum immortalem. So wenig hier die Auslaſſung von ἔχει gerechtfertigt werden kann, und ſo ſchwer der Sprachfehler in π. τ. θεόν als Verſicherungsformel iſt *), ſo findet es doch Böhme ingeniös, und Koppe nicht zu verachten. Reiche und Fritzſche (nach dem Vorgange mancher älterer Ausll.) nehmen die Worte als Unterſatz, um dieſen Schluß herauszubringen: Iſt Abr. durch Werke gerecht geworden, ſo hat er καύχημα bei Gott, nun aber hat er kein καύχημα bei Gott, wie die Schrift bezeugt (V. 3.); alſo iſt er nicht durch Werke gerecht geworden. Ich kann nicht umhin dieſe Auffaſſung mit Meyer für unrichtig zu erklären, aus folgenden Gründen: 1) ſollten die Worte einen ſelbſtſtändigen Satz bilden, ſo konnte zwar καύχημα, nicht aber ἔχει ausgelaſſen werden, 2) πρὸς τ. θ. hätte dann in den Oberſatz, nicht in den Unterſatz gehört, kurz, wie auch M. ſagt, P. hätte ſchreiben müſſen: ἔχει καύχ. πρὸς τ. θεόν· ἀλλ' οὐκ ἔχει (eigentlich ἀλλὰ μὴν oder καὶ μήν). Da er nicht ſo geſchrieben hat, kann er auch nicht ſo gedacht haben. Die Worte können nichts bedeuten als: er hat καύχημα, aber nicht π. τ. θεόν. Aber was meint er damit? An Lob oder Billigung von Seiten Gottes zu denken, wie Erasmus, Grotius, A. gethan, erlaubt weder das Subſtantiv noch die Präpoſ.; dies wäre ἔπαινος (oder auch δόξα) παρὰ τοῦ θεοῦ. Daß man ſich ἐν θεῷ rühmen ſolle, iſt des Ap. Wille, ſ. V, 11. 1 Kor. I, 31. 2 Kor. X, 17., und καύχημα ἔχειν ἐν θεῷ gäbe den guten Sinn: den Gegenſtand ſeines Rühmens in Gott haben, d. h. ſich göttlicher Wohlthaten, oder auch Gottes als ſeines Gottes, rühmen können. Der Sinn dann: Abraham kann ſich zwar rühmen,

---

*) Selbſt πρὸς τοῦ θεοῦ würde keine ſeyn, ſondern eine — hierher gar nicht gehörige — Beſchwörungsformel, und nur μὰ τὸν θεόν diente zur Betheuerung der Verneinung.

nehmlich vor Menſchen (was der Gegenſatz bringt); aber nicht in Gott, nicht deſſen daß Gott ihn mit Wohlthaten beglücke, hat alſo das καύχημα nicht, welches allein der Menſch haben ſoll und darf. Dies gäbe ohne Zweifel den beſten Sinn, diente am beſten zur Widerlegung der jüdiſchen Anſicht, und wäre ganz pauliniſch gedacht; aber kann πρὸς τ. ϑ. dies heißen? Ich zweifle ſehr. Kann es aber nicht, ſo ſehe ich nur Einen möglichen Sinn, dieſen: Wenn die δικαιοσύνη welche Abr. eingeſtandener Maßen hatte (was kein Jude anders glaubte), eine durch Werke erworbene geweſen iſt, ſo kann er freilich vor Menſchen als δίκαιος gelten, und hat inſofern καύχημα; aber nur nicht vor Gott (kann alſo zu Gott nicht ſprechen: Siehe ich bin δίκαιος, behandle mich als Solchen); denn Gott läßt dieſe Gerechtigkeit nicht gelten, ſondern giebt ſelbſt in der Schrift (V. 3.) das Zeugniß, daß er ihm nur ſeinen Glauben als δικ. angerechnet habe. Und dies können die Worte bedeuten, man betrachte ſie grammatiſch oder aus dem Zuſammenhange *). Jetzt iſt die Schlußfolge leicht: Nun aber iſt Abr. vor Gott ſelbſt δίκαιος; alſo ſeine δικαιοσύνη nicht aus den Werken.

V. 3. enthält dieſes Zeugniß. Zeugniß der Schrift nehmlich und Zeugniß Gottes ſind für Paulus gleichgeltende Begriffe. γὰρ hat ſeine gewöhnliche Bedeutung, nicht wie Koppe will contra vero. Das Citat aus Gen. XV, 6. iſt genau nach LXX., nur daß δὲ für καὶ zu Anfange ſteht, worin Böhme ein nempe finden will. Daß im Gr. Paſſiv für Akt. ſtehe, iſt oben bemerkt. Der Glaube Abrahams bezieht ſich auf die Verheißung großer Nachkommenſchaft, denn nur von dieſer iſt an jener Stelle die Rede, und die Worte καὶ ἐλογίσθη haben in ihrem Zuſammenhange nur den Sinn: Gott rechnete dem Abraham ſein Vertrauen als eine beſondere, ausgezeichnete Tugend an. Paulus aber, nur die Wörter πιστεύειν und δικαιοσύνη feſthaltend, benutzt die Stelle mißbräuchlich für ſeinen Zweck, als habe Gott ihm die δικαιοσύνη beigelegt um ſeines Glaubens willen, welche im N. T. der Glaubende an Chriſtum von Gott empfängt.

V. 4. 5. Zwei ganz allgemeine Gegenſätze, die den Beweis fortführen daß Abraham nicht ἐξ ἔργων δίκαιος geworden ſey. Der ἐργαζόμενος, ſagt P., erhält ſeinen Lohn κατὰ ὀφείλημα, nur der πιστεύων erfährt das λογίζεσθαι εἰς δικαιοσ. Nun hat Abr. dies erfahren nach V. 3., alſo kann er nicht jener Claſſe zugehört haben ſondern bloß dieſer. Dies auch die Anſicht der neuſten Ausll., und irrig die frühere Annahme einer Abſchweiſung. Das Verbum ἐργάζεσθαι hat in den paulin. Briefen

*) Auch Köllner und de Wette verſtehn die Worte auf dieſe Art. Fritzſche findet darin inanem battologiam.

ſonſt die gewöhnlichen Bedeutungen, nehmlich ſowohl intranſitiv arbeiten, thätig ſeyn (1 Theſſ. IV, 11. 2 Theſſ. III, 8. 10.), als tranſitiv Etwas arbeiten oder thun, fertigen (II, 10. 1 Kor. IX, 13. XVI, 10.). In unſerer Stelle aber leidet weder der Gegenſatz mit πιστεύειν V. 5. noch der ganze Zuſammenhang eine dieſer Bedeutungen ſchlechthin, ſondern die intranſitive, deren eigentlicher Inhalt iſt ἔργον oder ἔργα ποιεῖσθαι, hat die Nebenbeſtimmung erhalten: ſolche Werke thun wie das Geſetz vorſchreibt, und zwar mit der zum Grunde liegenden Abſicht, bei Gott Etwas mit ihnen zu erwerben, daher es nicht paſſender überſetzt werden kann, als Luther durch ſein „mit Werken umgehen" gethan hat. Es iſt dabei weder δικαιοσύνην mit Ch. Schmidt zu ſuppliren, noch mit ſehr vielen Anderen an vollkommene Geſetzerfüllung zu denken, was weder der Zuſammenhang fordert, noch das Verbum an ſich erlaubt. Daß λογίζεται wieder paſſiv ſey, iſt offenbar, vgl. VIII, 36. Apg. XIX, 27.; es bedeutet: anrechnen oder in Rechnung bringen, als Schuld oder Guthaben, hier als Letzteres. κατὰ χάριν als Gnade, freies, unverdientes Geſchenk, oder auch cauſſal: aus Gnade. Der Artikel vor ὀφείλημα iſt mit großer Auktorität (**ABCDEFG. al.**) faſt überall getilgt, und zwar mit Recht. Der Sinn iſt: Geht Jemand mit Werken um, d. h. ſetzt er ſein Vertrauen auf die Werke die er thue oder thun werde, ſo tritt für ihn das Verhältniß des Arbeiters zum Lohnherrn ein; erwirbt er ſich ein Verdienſt, ſo erhält er dafür den verdienten Lohn, nicht als Gnade, ſondern als Schuld, aus Schuldigkeit. Während nun der menſchliche Stolz es als etwas höheres betrachtet, ein Verdienſt zu haben, für das er Lohn begehren könne, hält P. in ſeiner demüthig religiöſen Geiſtesrichtung es für höher, ja für das einzig richtige Verhältniß, daß der Menſch Alles Gott, Nichts ſich ſelbſt zuzuſchreiben habe, denn dabei allein gewinnt Gott die vollkommene Ehre die ihm gebührt. Im folgenden Vers, welcher eben ſo allgemein wie V. 4. den Gegenſatz enthält, iſt ὁ μὴ ἐργαζόμενος, der nicht mit Werken Umgehende, nicht etwa ein Menſch der gar nichts thut von dem was Gottes Wille iſt, ſondern ein ſolcher der, er thue Etwas davon oder thue nichts, von dem Gedanken etwas bei Gott verdienen, erwerben zu wollen, fern iſt, und zwar, wie der Zuſammenhang lehrt, weil er ſich für ἀσεβής erkennt, d. h. ſeine Schuld empfindet, und die Unmöglichkeit einer eigenen Befreiung von derſelben anerkennt. ὁ δικαιῶν τὸν ἀσεβῆ iſt Gott (III, 26.), und ἀσεβής nichts weiter als ſtärkerer Ausdruck für ἄδικος. Es iſt aber jeder Menſch vor Gott ἄδικος oder ἀσεβής, da keiner δίκαιος iſt (III, 10. 23.). Daher iſts reiner Ueberfluß, wo nicht Verkehrung des pauliniſchen Begriffs, wenn einige Ausleger hier

mit einem vel, adeo, u. dergl. nachhelfen wollen, noch mehr aber, wenn andere ſich Mühe geben herauszubringen, inwiefern denn auch Abraham ſo genannt werden könne, und dadurch wohl gar genöthigt werden, zu der Tradition daß Abraham Anfangs ein Götzendiener geweſen, ihre Zuflucht zu nehmen, während doch hier ſo wenig als Vers 4. von Abraham geſprochen wird *). πιστεύειν ἐπί τινα, nicht: an Jemand glauben, ſondern: ſein Vertrauen auf ihn ſetzen oder richten (vgl. V. 24.). Inwiefern, beſagen die Worte τὸν δικ. τ. ἀσ., nehmlich daß er auch ihm dieſe Gnade werde wiederfahren laſſen. Einem ſolchen nun, d. h. wenn Einer ſo geſinnt iſt, ſo wird ihm ſein Glaube als δικαιοσύνη angerechnet, d. h. obwohl er nicht δίκαιος iſt, wird ihm doch um dieſes Glaubens willen (der den Wunſch es zu werden involvirt) von Gott eine Behandlung zu Theil, als wäre er δίκαιος. Er wird von Gott begnadigt, und ohne eigenes Verdienſt als δίκαιος behandelt.

V. 6—8. Nicht neues Beiſpiel (Köllner, de Wette), ſondern Zeugniß Davids für den V. 5. ausgeſprochenen Satz. Daß es nicht Beiſpiel ſey erhellt daraus, daß 1) als Beiſpiel nicht ein Ausſpruch gelten könnte, ſondern nur eine Erfahrung welche David gemacht hätte, von dem aber was dieſem begegnet ſey, kein Wort im Texte ſteht, 2) der Ap. offenbar im ganzen Kap. nur von Abraham ſprechen will, und daher auch V. 9. ſogleich wieder zu ihm zurückkehrt und von da an bei ihm bleibt; dagegen für die Annahme eines Zeugniſſes (Meyer, Fritzſche, A.) ſpricht außer der Sache ſelbſt auch die Anknüpfung durch καθάπερ καὶ Δ. λέγει, wie ja auch David ſagt. Ein Beiſpiel zum Beweiſe würde eingeführt werden wie Gal III, 6. καθὼς καὶ Ἀβραὰμ ἐπίστευσεν κ. τ. λ. λέγει τὸν μακαρισμόν. Μακ. von μακαρίζω, Seligpreiſung; λέγειν τ. μ. τινος kann alſo bedeuten recitare oder canere praedicationem beatitatis alicujus, kurz ziemlich gleich mit dem Verbum ſeyn; und da μακ. weder Gal. IV, 15. (ſ. m. Comm.) noch, wie Fritzſche bemerkt, irgend ſonſt Seligkeit bedeutet, ſo wird man auch hier dieſe von manchen Ausll. poſtulirte Bedeutung abzuweiſen, und die angegebene Erklärung feſtzuhalten haben. λογίζεσθαί τινι δικαιοσύνην ein auch bei P. ungewöhnlicher Ausdruck, deſſen Bedeutung jedoch nur ſeyn kann: Jemandem δικ. zurechnen, ihn für δ. annehmen und behandeln. Das folgende Citat iſt Pſ. XXXII, 1. 2. wörtlich nach der LXX, und bedarf keiner beſondern Erklärung. Betrachtung deſſelben lehrt daß von Verdienſt und Werken gar nicht die Rede darin iſt;

*) Es findet ſich dieſe Anſicht bei Grotius, Wetſtein, Cramer, Roſenm., Koppe, Reiche, A.

aber weil doch derjenige ſelig geprieſen wird, welchem Gott die Schuld erlaſſen, worin eben die pauliniſche δικαίωσις beruht, hierbei aber durchaus keiner Büßung, keines eigenen Wirkens oder Abverdienens gedacht wird, ſo glaubt P. dies Stillſchweigen als wirkliche Verneinung um ſo eher deuten zu können, mit je ſtärkern Worten das Glück der Vergebung geprieſen wird. Uebrigens würde es nicht ſchwer ſeyn, aus den übrigen Pſalmen, auch davidiſchen, gerade die entgegengeſetzte Anſicht, einen ſtarken Dünkel der Werkheiligkeit, als die eigentliche Gemüthsrichtung des Judenthums nachzuweiſen.

V. 9 f. Getreu ſeinem Hauptplane, die vollkommene Gleichheit der Heiden und Juden in Bezug auf die Erlangung der göttlichen Gnade zu behaupten, ſchließt P. die neue Frage an: ὁ μακαρισμὸς — ἀκροβυστίαν; es fragt ſich was zu ergänzen ſei? πίπτει (Theoph., Bos, A.), ἦλθεν (Oekum.), ἔρχεται (Olsh.) wohl ſicher nicht, weil außer εἶναι (und γενέσθαι) nur ſolche Verba ergänzt werden können, an welche zu denken der Leſer durch irgend Etwas im Vorhergehenden veranlaßt worden iſt; λέγεται (de Wette, Meyer, Fritzſche) würde wegen V. 6. dieſe Eigenſchaft haben, aber ich weiß nur nicht, ob man auch ſagen kann: λέγεταί τι ἐπί τινα, es wird Etwas in Bezug auf Jemand geſagt. εἴς τινα ſteht Eph. V, 32., ἐπί τινος Gal. III, 16., wo aber ἐπί τινα? Daher halte ich doch für beſſer ἐστὶν oder γίνεται hinzu zu denken: geſchieht dieſe Seligpreiſung in Bezug auf ꝛc.? Die Part. οὖν iſt nicht ſtreng folgernd, ſondern wie unſer nun der anknüpfenden und fortſchreitenden Rede zugehörig. Das καὶ im zweiten Gliede giebt dem erſten den Sinn, als fände ſich darin ein μόνον. Der Sinn alſo: Bezieht ſich dieſer μακαρισμὸς bloß auf den Juden oder auch auf den Heiden? d. h. darf nur Jener oder auch Dieſer Begnadigung bei Gott und Theilnahme an der δικαιοσύνη erwarten? Eine Antwort wird nicht ausgeſprochen; welche ſie aber ſey, nehmlich daß der Jude hier mit ſeiner Beſchneidung gar keinen Vorzug habe, begreifen wir. Wenn er nun fortfährt: λέγομεν γὰρ — δικαιοσύνην, ſo iſt die Frage, wie dieſe Worte zu nehmen ſeyen. Der ältern Meinungen zu geſchweigen, deren S. Schmidt eine ziemliche Menge anführt, will Ch. Schmidt die Partikel durch scilicet oder quidem überſetzt haben und vergleicht Matth. I, 18.; aber dieſe Stelle hat ſo gar keine Aehnlichkeit mit der unſrigen, und jene lat. Partikeln ſind ſo mannichfachen Gebrauches, daß ich mir ein Urtheil über ſeine Anſicht wegen mangelnder Einſicht in dieſelbe nicht zutraue. Soviel ſcheint mir ſicher, daß er die Antwort auf die Frage als noch nicht gegeben anſehe, in unſern Worten aber Wiederaufnahme von V. 3. finde, um daraus dieſelbe nun erſt abzuleiten.

Böhme ſetzt atqui, was aber die Partikel ſo wenig bedeutet als immo vero, was Koppe und Roſenmüller wollen, welche der Meinung ſind, P. verlaſſe das eben begonnene Argument aus Furcht vor einem aus III, 19. herzuleitenden Einwurfe, was des Apoſtels Sache wirklich nicht iſt. Flatt und Tholuck, wenn ich ſie recht verſtehe, faſſen den Zuſammenhang ſo, daß P. auf die Frage noch nicht geantwortet habe, ſondern die Antwort aus dem Satze ἐλογίσθη κ. τ. λ. jetzt vorzubereiten anfange, daher Jener γὰρ durch „ja,“ dieſer durch „nehmlich doch“ überſetzt. Dagegen iſt an ſich nichts einzuwenden, denn wirklich liegen die Gründe der Antwort in Vers 9 f. Aber es ſcheint mir der Art wie P. disputirt, nicht recht angemeſſen, daß er die Antwort auf eine Frage ſo großer Wichtigkeit ſo langſam entwickele und endlich ausſpreche, ſondern weit angemeſſener, daß er dieſelbe als in der Frage enthalten annehme, alſo im Eifer der Darſtellung (wie V. 1.) nicht wörtlich ausſpreche, ſondern die ſtillſchweigend gegebene ſogleich begründe; und darum, wie auch Cramer, Morus, Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, gethan, denke ich die Antwort zwiſchen die Frage und unſere Worte hinein, und rechne dieſe zum Beweiſe*). Dann urtheilt P. ſo: Soviel ſteht feſt, nicht Werke ſondern Glaube brachte dem Abr. die Rechtfertigung, die in Vergebung der Sünde beruht; um nun zu erkennen, ob dieſe vom Pſalmiſten geprieſene Vergebung nur die Beſchnittenen oder auch die Unbeſchnittenen angehe, nehmen wir Rückſicht auf die Zeit wo Abraham (der als Stammvater das Urbild deſſen iſt was Alle angeht) die Rechtfertigung erhielt. War er damals ſchon beſchnitten, ſo kann eine Beziehung Statt finden zwiſchen der Beſchneidung und Rechtfertigung; war ers noch nicht, ſo findet gewiß keine Statt, die Rechtfertigung erfolgt ohne alle Mitwirkung der Beſchneidung, wird durch ihre Abweſenheit nicht ausgeſchloſſen, jener μακαρισμὸς alſo geht Unbeſchnittene ſoviel an als Beſchnittene. Darum fragt er Vers 10. πῶς οὖν ἐλογίσθη; erklärt das πῶς ſogleich ſelbſt und fügt der Geſchichte

---

*) Fritzſche erklärt dieſe Annahme darum für falſch, weil 1) auf ἡ πίστις kein Nachdruck liege, ſondern auf τῷ ἀβραάμ, und 2) auch wenn dies wäre, doch die Beweisführung nicht an Kraft gewinne, ſondern dieſelbe bleibe, wenn auch nur da ſtände ὅτι ἐδικαιώθη ὁ ἀβραάμ. Das Erſte würde ich zugeſtehn, wenn P. geſchrieben hätte: ὅτι τῷ ἀβραὰμ ἡ πίστις ἐλογ. εἰς δικ., wie aber jetzt die Worte ſtehn liegt auf dem Dativ gar kein Nachdruck, ſondern der erſte auf ἐλογίσθη, und der zweite auf ἡ πίστις. Das Zweite aber muß ich darum leugnen, weil ich wahrnehme daß der Ap. ſowohl oben V. 3. als im Zeugniß Davids in Ermangelung einer direkten Ableugnung des Werkeverdienſtes im A. T. die Verſchweigung der Werke da wo von Erlangung der δικαιοσύνη geſprochen wird, im Geiſte der damaligen Exegeſe als einen Beweis anſieht, daß dieſelben keinen Einfluß darauf haben.

gemäß die Antwort hinzu. Den Schluß läßt er weg; er liegt aber ſchon ſo klar vor Augen, daß Ausſprache deſſelben nicht nöthig iſt, zumal wenn er ihn V. 9. bereits gedacht gehabt.

V. 11 f. Jetzt lag von neuem die Frage nahe: Trägt nun doch die Beſchneidung gar nichts zur δικαιοσύνη bei, warum doch ward ſie Abraham gegeben? Warum fiel ſie nicht völlig weg? Ihr vorzubeugen, erklärt ſich P. ſelbſt darüber. Hier bietet die Rec. καὶ σημεῖον ἔλαβεν περιτομῆς, aber περιτομὴν AC. Syr. utr. Or. in Schol. Eus. Cyr. uterq. Dam. Folgt man jener, ſo iſt περιτομῆς allerdings Genit. der Appoſ., und gegen den Gedanken: er empfing das Zeichen der Beſchneidung, d. h. welches in der Beſchneidung beſtand, würde an ſich nichts eingewendet werden, die Meinung des Ap. aber immer nur die ſeyn können, die Beſchneidung welche Abr. empfangen, habe er als Zeichen der erhaltenen Gerechtigkeit empfangen. Die Verbindung aber: er empfing das Zeichen der B. als Siegel, mit Austilgung des Komma vor σφραγῖδα, welche von den neuſten Ausll. durchgängig angenommen wird, kann ich auch in dieſem Falle nicht für richtig anerkennen, 1) wegen der Wortſtellung. Zugegeben, daß σφρ. wegen der vielen damit zu verbindenden Worte ſeinen eigentlichen Platz an der Spitze nicht erhalten konnte; ſo hätte doch durchaus, wie auch Köllner bemerkt hat, ἔλαβε voran, σημεῖον und περιτ. aber zuſammen geſtellt werden müſſen; 2) wegen des mangelnden Artikels von σημεῖον. Vor περιτ. hat derſelbe nichts Auffallendes, denn P. behandelt dies Wort als Abſtraktum und ſetzt es daher ohne Artikel vgl. II, 25.; aber σημ. als Objektsakkuſativ und Bezeichnung des Objekts als einer bekannten und beſtimmten Sache, konnte ihn nicht entbehren, am wenigſten da, wo noch ein anderer Akkuſ. als Prädicats- oder Appoſitionsaccuſ. hinzutreten ſollte. In jedem Falle alſo behalte ich das Komma bei. Immer aber bleibt der Mangel des Artikels, immer widerſtreben die griech. Worte ohne denſelben der Ueberſetzung: er empfing das Zeichen der Beſchn., und wollen nur erlauben: er empf. ein Zeichen, nehmlich der Beſchneidung, denn auch um zu bedeuten: nehmlich das der Beſchn., müßte es heißen: τὸ τῆς περιτ. Dieſem allen würden wir entgehn, wenn wir der oriental. Lesart folgten und περιτομὴν aufnähmen. Dann wäre dies der Objectsaccuſ., σημεῖον Prädicatsacc. und ſtände mit Recht an erſter Stelle und ohne Artikel, und der Gedanke wäre ganz der hier geforderte: und zum Zeichen empfing er die Beſchneidung, ein Siegel u. ſ. w. Unter ſolchen Umſtänden kann ich es zwar dem Leſer überlaſſen, ob er lieber jene Lesart behalten will, die ſich grammatiſch nie vollkommen rechtfertigen laſſen wird, oder dieſe annehmen, welche nichts gegen ſich hat, denn was Fritzſche

entgegen ſtellt, daß es dann heißen müßte περιτ. καὶ σφραγῖδα, kann ich bei der offenbar erklärenden, weiter ausführenden Tendenz der nächſten Worte nicht für richtig anerkennen und minder noch was Reiche aus der Aehnlichkeit einer jüdiſchen Formel oder der dann eintretenden Nothwendigkeit des Artikels vor σημ. — dies gewiß irrig — hergeleitet hat. Meinerſeits aber muß ich bekennen, daß mein Urtheil ſich ganz auf dieſe Seite herüber neigt. Paulus berückſichtigt die Erzählung Gen. XVII, 1 ff., und beſonders V. 11. Auch dort heißt die Beſchneidung ein Zeichen, aber freilich nicht der Glaubensgerechtigkeit von welcher P. hier redet, ſondern des Bundes welchen Gott mit ihm mache; doch darf man den Ap. darum nicht einer Verfälſchung anklagen, da es ſicherlich ſeine Ueberzeugung war, Gott würde den Bund nicht mit ihm gemacht haben, hätte Abr. nicht vorher durch ſeinen Glauben Gottes Gnade und Gunſt gewonnen gehabt*). Die Beſchneidung erklärt er weiter als σφραγῖδα τῆς δ. τ. πίστεως, Siegel d. h. Beſtätigung, ſichtbares Merkmal, ihm gleichſam zur Beglaubigung aufgedrückt; ἡ δικ. τῆς πίστ. iſt eben ſo wie V. 13. δικ. πίστ. die aus dem Glauben herfließende, oder durch ihn gewirkte δικαιοσύνη; Limborch, Heumann, Reiche, verbinden die nächſten Worte τῆς — ἀκροβυστίᾳ mit τῆς δικ., in welchem Falle ἡ δ. τῆς π. in Einen Begriff, den der Glaubensgerechtigkeit, verbunden werden muß. Nach dem jedoch was Meyer und Fritzſche über den Zuſammenhang bemerkt haben, in welchem dieſe Worte mit den folgenden ſtehn, halte ich es für richtiger, τῆς — ἀκροβ. mit τῆς πίστεως zu verbinden, denen ſie überdies näher ſtehn, ſo daß dieſe Verbindung noch den Vorzug größerer Einfachheit auf ihrer Seite hat. Für uns würde nun aus dem Geſagten keine andere Folgerung herfließen, als daß die Beſchneidung keinen Einfluß auf die Erlangung der δικαιοσύνη habe, da ſie nur nachfolgendes Zeichen derſelben ſey; auch für Paulus folgt eigentlich nur dies; aber bei ſeinem Zwecke, die wirkliche Berufung der Heidenwelt zur Theilnahme an der δικαιοσύνη ohne Beſchneidung aus der Schrift, und zwar an Abrahams Beiſpiel zu erweiſen, mußte dieſe Folgerung eine andere Geſtalt annehmen. Die Verheißungen nehmlich, welche Abraham erhalten hatte, waren doppler Art; die eine verhieß Beglückung aller Völker in ſeinem Saamen (Gen. XII, 3. XVII, 8.), die andere das Land ſeinem Saamen, keine den fremden Völkern ſelbſt Et-

*) Fritzſche, jede Beziehung auf Gen. XVII, 11. verwerfend, findet im σημεῖον nichts als die von der Beſchneidung zurückbleibende Narbe, von der aber gar nicht, ſondern von der Beſchneidung ſelbſt als göttlichem Inſtitut die Rede iſt. Uebrigens geben Schöttgen und Wetſt. zu unſ. St. talmudiſche Belege über die Betrachtung der Beſchneidung als Zeichen und als Siegel.

was. Sollte man nun ihm hieraus keine Einwendung gegen die Theilnahme der Heiden machen können, ſo mußte er zeigen daß auch ſie die Verheißung mit anginge. Wollte er ſich hierzu an die erſte derſelben halten, ſo konnte er zwar Beglückung der Heiden hoffen laſſen, aber nicht ohne Vermittelung der Juden, und dies war wider ſeinen Zweck; wollte er die zweite geltend machen, dieſe verhieß nur ſeinem Saamen etwas; ſollte dies nicht gegen ihn ſprechen, ſo mußte er beweiſen, zu ſeiner Nachkommenſchaft gehöre nicht nur das Judenvolk, ſondern auch die Heiden; dies war nicht möglich zu zeigen von leiblicher Abſtammung, die überhaupt ihm wenig gilt; ſo mußte eine geiſtige aufgeſucht und dieſe in eben das geſetzt werden, worauf es bei der Rechtfertigung hauptſächlich ankommt, nehmlich in den Glauben. Dieſe Bemerkungen geben dem was nachfolgt ſein gehöriges Licht. εἰς τὸ εἶναι κ. τ. λ. kann als Folgeſatz gefaßt werden: ſo daß er iſt, d. h. und ſo iſt er geworden; die Präpoſ. εἰς geſtattet dies (ſ. zu 2 Kor. VIII, 6.), und die Sache kann als Folge angeſehn werden. Aber freilich darf nicht vergeſſen werden, daß P. Vieles was uns nur als ſolche erſcheint, als Abſicht Gottes denkt, und auf ſeinem Standpunkte auch die Bezeichnung Abrahams mit dem Siegel der Beſchneidung als für den Zweck von Gott angeordnet betrachten konnte, damit er ein Vater beider Gattungen von Gläubigen würde. Daher ſcheint die von Schrader, Olshauſen, Meyer, Fritzſche, angenommene finale Deutung ſeinem Geiſte angemeſſener als die conſequutive der Uebrigen. Vater der Gläubigen aber heißt Abraham als der Erſte in dieſem Geſchlecht, der Stammvater des wahren Volkes Gottes, von dem alle Gläubigen geiſtig abſtammen, eine Abſtammung deren Weſen wir freilich nur in der Aehnlichkeit der Geiſtesrichtung, nehmlich der πίστις ſelbſt entdecken können, womit Gal. III, 7. (ſ. m. Comm.) übereinſtimmt. οἱ πιστεύοντες δι᾽ ἀκροβ. ſind die welche in oder mit der Vorhaut, im Zuſtande der Unbeſchnittenheit gläubig ſind, die Präp. gerade wie II, 27. Die nächſten Worte: εἰς τὸ λογισθῆναι — δικαιοσύνην*) will Glöckler als von πιστευόντων regiert betrachtet wiſſen: ſie glauben an das auch ihnen Angerechnetwerden der Gerechtigkeit; aber, möge nun πιστ. mit εἰς und Inf. verbunden werden können oder nicht (ſ. zu V. 18.), näher wenigſtens lag hier in jedem Falle die allge-

*) καὶ fehlt in AB. Ar. pol. Vulg. ms. Or. in schol. Cyr. Dam. Lachmann hat es getilgt, Mill, Griesbach, Reiche, A. für unächt gehalten. Ueberwiegende Auktorität iſt nicht vorhanden, auch entſcheidende Gründe nicht, weder für noch wider, da die Part. ſehr gut da ſeyn, aber auch ohne Verluſt fehlen kann.

meine Annahme eines Folge- oder Abſichtsſatzes: ſo daß — oder damit — auch ihnen die Gerechtigkeit zugerechnet wird — oder würde. — Dieſer Satz iſt Parentheſe inſofern als er zwiſchen die mit καὶ zuſammenhangenden beiden Glieder hineintritt, ohne — ſo nöthig er auch dem Ap. zur Einſchärfung ſeines Hauptſatzes von der Zurechnung (nicht Erwerbung) der Gerechtigkeit erſcheinen mochte — durch ein Geſetz der Nothwendigkeit erfordert zu ſeyn, er iſt es nicht wiefern er die angefangene Conſtr. in ihrem Ablauf nicht aufhält oder hindert. In den Worten καὶ πατέρα περιτομῆς nehmlich geht dieſelbe richtig zu Ende. Denkt man nun, wie gewöhnlich geſchieht, den Satz εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα nur in Verbindung mit dem vorhergehenden, welcher den Empfang der Beſchneidung meldet, hier aber περιτ. als Abſtr. f. Concr., ſo entſteht eine dopple Inconvenienz. Erſtlich ſagt der Ap. nicht was er ſagen zu ſollen ſcheint. Anſtatt nehmlich zu ſagen, A. ſey ein Vater aller Gläubigen geworden, ſowohl der beſchnittenen als der unbeſchnittenen (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα [πάντων] τῶν πιστευόντων, τῶν τε δι᾽ ἀκροβυστίας καὶ τῶν διὰ περιτομῆς oder ähnlich), ſagt er dann: er ſey ein Vater geworden den unbeſchnitten Glaubenden und ein Vater der Beſchnittenen. Nicht genug aber daß dies letztere das Allbekannte war, würde hierdurch das Hauptmerkmal des Glaubens im zweiten Gliede ganz zurückgeſtellt, und ſelbſt durch Hinzufügung einer Beſchränkung dem Uebelſtande nicht ganz abgeholfen. Sodann aber fällt der darauf folgende Dativ τοῖς κ. τ. λ. nothwendig auf, und kann bei dieſer Auffaſſungsart nie völlig gerechtfertigt werden. Man hat es zu thun verſucht 1) durch Annahme eines Hebraismus, weil im Hebr. ל nicht ſelten das Genitivsverhältniß anzeige. Mit Recht aber iſt dieſer Verſuch von den neuſten Ausll. einſtimmig zurück gewieſen worden, denn mag nun jenes hebr. ל wirklich den Genit. vertreten oder nicht*), in der pauliniſchen Gräcität findet ſich dieſe Vertauſchung nicht; 2) durch Annahme einer Anakoluthie, zu welcher die Veranlaſſung in den Worten εἰς τὸ λογισθῆναι κ. τ. λ. geſucht werden müſſe (Reiche nach meinem Vorgange). Der wahre Sinn dieſer Annahme iſt der, daß der Ap. welcher offenbar wolle daß auch den Beſchnittenen jenes λογισθῆναι κ. τ. λ. auf gleiche Weiſe zu Theil werde wie den Unbeſchnittenen, jene Worte hier nochmals denke, und den folgenden Dativ zu αὐτοῖς anſtatt einen Genit. zu περιτ. conſtruire. Das Harte dieſer Anakoluthie ſoll nicht geleugnet werden**), in-

---

*) Die Unterſuchung darüber iſt nicht dieſes Orts, ſ. Geſen. Lehrgeb. S. 673. Ewald krit. Gramm. S. 582 f.

**) Auch habe ich ſchon in der erſten Aufl. erklärt, daß ſie ſich grammatiſch nicht rechtfertigen laſſe.

deß konnte ſie doch wohl auch einem Philologen in den Sinn kommen, wenn er ſich nicht allein gar mancher großen Härte bei unſerm Ap., ſondern auch mancher nicht gelindern Anakoluthie bei den beſten Schriftſtellern erinnerte*); aber annehmen wird er dieſelbe freilich nicht, ſo lange ihm noch ein Weg zu ihrer Vermeidung offen bleibt; 3) durch Auffaſſung des Dativs als Dat. commodi, Vater für die Beſchnittenen (Köllner, de Wette, Meyer, Fritzſche). Ein ſolcher iſt der Dativ gewiß in der Redensart *εἶναί τινι πατέρα*, hätte alſo P. geſchrieben *καὶ πατέρα τοῖς κ. τ. λ.*, ſo würde Niemand an etwas anderes gedacht haben; aber da er *π. περιτομῆς* geſchrieben hat, ſo wird, ſo lange man *περιτ.* als Abſtr. f. Concr. nimmt, nimmermehr ein erträglicher Gedanke herauskommen: er iſt ein Vater der Beſchnittenen für die nun weiter beſchriebenen Beſchnittenen. Um dieſem wohl empfundenen Uebelſtande abzuhelfen will Fritzſche *πατ. περιτ.* in Einen Begriff zuſammen faſſen („beſchnittener Leute Vater, Judenvater"); aber nicht nur iſt das von ihm geformte Beiſpiel: *ἀνθρώπων φίλος εἰμὶ τοῖς ἀγαθοῖς ἀνθρώποις*, inſofern unrichtig als jeder Grieche hier ſagen würde: *φιλάνθρωπός εἰμι τοῖς ἀγ. ἀνθρ.*, ſondern es möchte ſich wohl kaum Jemand entſchließen zu ſagen: Abraham iſt ein Judenvater für die gläubigen Juden, ſo wenig als man ſagen würde: Gott iſt ein Waiſenverſorger für arme Waiſen. So ſtehn alſo der gewöhnlichen Annahme Hinderniſſe entgegen, die durch keinen der bisherigen Hülfsverſuche gehoben werden. Sollte hierin nicht ein Grund liegen zu dem Urtheile, daß dieſe Annahme ſelbſt unrichtig ſey? Nun iſt aber noch eine andere möglich, daß nehmlich die Worte *εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν πατέρα κ. τ. λ.* ſich nicht nur auf den Empfang der Beſchneidung, ſondern auch auf den der *δικαιοσύνη* im Stande der Unbeſchnittenheit (V. 10.) beziehn, *περιτομὴ* aber an gegenwärtiger Stelle eigentlich, alſo von der Beſchn. ſelbſt verſtanden werde. Dann umfaßt P. in dem mit *εἰς τὸ εἶναι* anfangenden Satze beide Zuſtände Abrahams und deren Folgen, und lehrt ſeine Leſer: Dadurch daß Abr. unbeſchnitten gerechtfertigt worden ſey durch den Glauben, nachher aber als

*) Zwei völlig ähnliche Anakoluthien möchten ſich vielleicht nie zuſammen bringen laſſen, weil die An. nach keiner feſten Regel gebildet wird; wie weit indeß die Freiheit der Griechen in Anwendung derſelben gehe, beweiſen zur vollen Genüge die Beiſpiele bei Matthiä Gr. §. 631—633., denen ich aus eigenem Vorrathe nur folgende beigeſellen will, die ſich ſämmtlich auf den Gebrauch des appoſitionellen Particips beziehen: Thukyd. II, 53. *θεῶν δὲ φόβος ἢ ἀνθρώπων νόμος οὐδεὶς ἀπεῖργε, τὸ μὲν κρίνοντες — —, τῶν δὲ ἁμαρτημάτων οὐδεὶς ἐλπίζων — ἀντιδοῦναι.* III, 36. *ἔδοξεν αὐτοῖς — ἀποκτεῖναι — ἀνδραποδίσαι, ἐπικαλοῦντες τὴν — ἀπόστασιν.* Aeſch. Prom. 199. *στάσις τ' ἐν ἀλλήλοισιν ὠροθύνετο, οἱ μὲν θέλοντες — οἱ δὲ τοὔμπαλιν σπεύδοντες.*

Zeichen davon die Beſchneidung erhalten habe, ſey er zweierlei geworden (zu zwei verſchiedenen Geſchlechtern in ein bedeutſames Verhältniß verſetzt worden), nehmlich Vater der gläubigen Unbeſchnittenen, und Vater (= Urheber, erſter Träger) der Beſchneidung für diejenigen, welche u. ſ. w. Bei dieſer Auffaſſung fällt jede Schwierigkeit des Dativs weg, Abraham wird bezeichnet als Etwas was er — wie einmal P. ihn dachte — wirklich war, im Folgenden aber die Beſchränkung hinzugefügt, welche er machen mußte, wenn er das letzte Verhältniß nicht zur Waffe gegen ſeine Lehre werden laſſen wollte. Ich empfehle daher dieſelbe der Prüfung einſichtsvoller Leſer. In den nun folgenden Worten ſind οἱ ἐκ περιτομῆς die Beſchnittenen, und die Ausdrucksform mit der bei II, 8. angeführten zu vergleichen; ob ſie aber als Söhne der Beſchneidung, oder nur wie Gal. II, 12. Apg. X, 45. XI, 2. als die aus der Klaſſe der Beſchnittenen gedacht ſeyen, wage ich nicht zu entſcheiden. οἱ στοιχοῦντες τοῖς ἴχνεσι τῆς πίστεως ſind die welche in den Fußtapfen des Glaubens einhergehn. στοιχεῖν nehmlich, eig. in einer Reihe neben oder hinter einander einhergehn, dann einhergehn überhaupt, figürlich wie das häufige περιπατεῖν Bezeichnung deſſen was wir wandeln nennen, d. h. des Lebens als freier Thätigkeit; ſo Apg. XXI, 24. στοιχεῖς τὸν νόμον φυλάσσων. So wie man nun ſagt: ὁδῷ πορεύεσθαι, ſo auch στοιχεῖν ἴχνεσιν (Plut. Solon 20. ἀλώπεκος ἴχνεσι βαίνει). Nun aber iſt der Weg auf dem ich gehe ein Bild für die Regel der ich im Leben folge, daher wird, ohne daß das Verbum ſeine Bedeutung wirklich abgelegt habe — was überhaupt in bildlicher Rede nie geſchieht —, die Bezeichnung dieſer Regel auch durch andere Subſtantive in demſelben Caſus hinzugefügt; ſo Gal. VI, 16. τῷ κανόνι τούτῳ στοιχοῦσιν (vgl. Phil. III, 16.), noch einen Schritt weiter Apg. IX, 31. πορευέσθαι τῷ φόβῳ τοῦ κυρίου, und wohl auch πνεύματι περιπατεῖν Gal. V, 16. 25.*) In den Fußtapfen des Glaubens Abrahams einhergehn aber bedeutet nichts anders als ihn im Glauben nachahmen. Nun aber haben Theod., Anſelm., Luther, Coſtalio, Koppe, Flatt, A. die beiden Participialglieder ſo gefaßt, als hätte P. geſchrieben: οὐ μόνον τοῖς κ. τ. λ. Folgt man ihnen, ſo iſt περιτομὴ im Vorherg. in geiſtiger oder myſtiſcher Bedeutung aufzufaſſen, und es werden nun im erſten Gliede die Juden, im zweiten die Heiden charakteriſirt. Für ſich hat dieſe Deutung nur den Artikel vor στοιχοῦσιν, der allerdings auf ein ſo ge-

*) An den letzten Stellen will zwar Fritzſche den Dativ nur als Dat. Comm. verſtanden wiſſen, aber ich kann die Nothwendigkeit nicht anerkennen, da Beachtung des Ganges den die Sprachentwickelung genommen, eine allenthalben gleiche Auffaſſung deſſelben zu geſtatten ſcheint.

formtes erſtes Glied zu deuten ſcheint, gegen ſich aber 1) die anzunehmende Inverſion τοῖς οὐκ anſtatt οὐ τοῖς, obwohl ich dieſer kein entſcheidendes Gewicht beilegen kann*); 2) das Unerträgliche was darin liegen würde, περιτομὴ das erſte Mal von der — weder irgend wodurch angedeuteten noch durch den Zuſammenhang mit V. 11. geſtatteten — Beſchneidung des Herzens, und gleich darauf von der des Leibes verſtehn zu müſſen; 3) die eben ſo unerträgliche Wiederholung, welche entſtände, wenn P. nach Charakteriſirung der gläubigen Heiden V. 11. hier abermals zu ihnen zurückkehrte, um ſie noch einmal auf gleiche Weiſe zu bezeichnen; dagegen 4) der Mangel aller Charakteriſtik in Bezug auf die Juden, die, da er hier die bloß beſchnittenen, ungläubigen gar nicht beizumengen hatte, doch als die gläubigen betrachtet werden müßten; 5) die Verkehrtheit daß er, da das erſte περιτομῆς eigentlich verſtanden werden muß, die gläubigen Heiden zu den Juden zählen würde. Mit Recht daher iſt dieſe Auslegung von den neuſten Ausll. durchaus verworfen worden. Paulus muß ſagen, Abraham ſey Vater der Beſchneidung für die welche nicht nur beſchnitten ſeyen ſondern auch den Glauben haben, welchen er ſchon in der Vorhaut hatte. Dieſen Sinn geben unſre Worte, ſobald wir den Artikel vor στοιχοῦσιν wegdenken, und dieſen haben einige Aeltere, und die meiſten Neueren, ſo wie alle Neuſten — Schrader ausgenommen — als den richtigen erkannt. Den Artikel haben Reiche, Köllner zu rechtfertigen, Fritzſche ſeine Entſtehung zu entwickeln geſucht; aber wahr wird immer bleiben, daß er eigentlich fehlen ſollte, durch irgend eine Nachläſſigkeit des Schreibenden hereingekommen ſey. Die Annahme dieſer Deutung kann ſein Daſein nicht verhindern, denn ſie wird durch Zweck und Zuſammenhang der

*) Die Griechen ſind nehmlich in der Stellung der Negation nichts weniger als genau, ſo daß ſich kaum möchte ſagen laſſen was möglich ſey und was nicht. Hier einige Beiſpiele: 1) iſt ein Adjektiv zu verneinen, das von einer Präpoſ. regiert wird, ſo ſteht die Neg. gewöhnlich vor der letztern, Thuk. 1, 141. πελοποννήσιοι πολεμεῖν μὴ πρὸς ὁμοίαν ἀντιπαρασκευὴν ἀδύνατοι. II, 102. ἐλπὶς δὲ καὶ πάσας οὐκ ἐν πολλῷ τινὶ ἂν χρόνῳ τουτο παθεῖν. 2) Wo τὶς beim Verbo ſteht, das zu verneinen iſt, ſtellen ſie die Neg. vor τὶς Statt vor das Verbum, Xen. Hell. VI, 4. 2. εἰ μή τις ἐῴη αὐτονόμους τὰς πόλεις εἶναι Statt εἴ τις μὴ ἐῴη. Plat. Crat. S. 433. C. εἰ μή τι καλῶς ἐτέθη. Rep. V. S. 473. A. IX. S. 579. D. κἂν εἰ μή τῳ δοκοῖ. Ja ſogar ὅστις durch die Negation getrennt Thuk. IV, 14. ᾧ μή τινι καὶ αὐτὸς ἔργῳ παρῆν. 3) Die Conjunktion zwiſchen die Neg. und das Verbum geſtellt, zu welchem ſie gehört, Thuk. VI, 18. τὸν προὔχοντα οὐ μόνον ἐπιόντα τις ἀμύνεται, ἀλλὰ καὶ μὴ ὅπως ἔπεισι προκαταλαμβάνει. 4) Die Negation vor den Artikel geſtellt Statt hinter denſelben Thuk. IV, 92. οἳ καὶ μὴ τοὺς ἐγγὺς ἀλλὰ καὶ τοὺς ἄποθεν πειρῶνται δουλοῦσθαι. Wer ſich dies erlaubte müßte wohl auch ſchreiben können: τοῖς οὐκ ἐκ περιτ. μόνον für οὐ τοῖς — μόνον.

Stelle gebieteriſch gefordert. Wenn nun aber P. ſagt, Abr. ſey Vater der Beſchneidung für dieſe, ſo liegt darin offenbar der Gedanke, für alle übrigen ſey er es nicht. Und das kann er auch ſagen, denn beſchnitten ſind ſie zwar wie die Aegypter und Is-maeliter, aber nicht mit der Beſchneidung Abrahams, welche ein Siegel der Gerechtigkeit des Glaubens iſt. Denn da ſie dieſe nicht haben, haben ſie auch das Siegel derſelben nicht, und ſind nicht Abr. Kinder, ein Prädicat das nach Gal. III, 7. nur τοῖς ἐκ πίστεως zukommt.

V. 13. Zum Subjekt ἡ ἐπαγγελία wird als Appoſition hinzugeſetzt τὸ — κόσμου, der Artikel beim Infinit. iſt daher ganz in der Ordnung, vgl. Herm. z. Soph. Aj. 114., vor κόσμου aber nach **ABCDFGH. Dam.** von Griesb., Lachm., Fritzſche, mit Recht ausgeworfen, wie denn auch der paul. Sprachgebrauch ſeiner nicht bedarf. κληρονόμον εἶναι, Erbe ſeyn, das hebr. נחל, übertragen auf die Erlangung und den Beſitz der Güter des Meſſiasreiches. Daß das Merkmal der Erlangung durch Erbſchaft nicht in jeder Stelle wo κληρονομεῖν und κληρονομία bei P. vorkommt, ſcharf hervortrete, mag zugegeben werden; daß es aber für ihn aus dem Begriffe nicht verſchwunden ſey, lehren Stellen wie VIII, 17. Gal. III, 29. Aber was heißt κόσμος? Bei Paulus, wenn nichts dabei ſteht, 1) das Weltall (Röm. I, 20. 1 Kor. VIII, 4. Eph. I, 4. 1 Kor. XIV, 10.) überhaupt alle Dinge Gal. VI, 14.; 2) der Erdkreis (Röm. I, 8. 1 Kor. V, 10.); 3) die Bewohner der Welt (1 Kor. IV, 9.), beſonders der Erde, die Menſchheit (Röm. III, 19. V, 12. [?] XI, 12. 15. (im Gegenſatz gegen die Juden). 1 Kor. IV, 13. 2 Kor. I, 12.; bisweilen mit der Nebenvorſtellung der Verderbtheit, doch dies gewöhnlich mit Beiſatz. 4) Güter und Angelegenheiten dieſes Lebens (1 Kor. VII, 31 ff.). An unſerer Stelle entweder der Erdkreis, oder, worauf rabbiniſche Stellen bei Wetſtein u. A. hindeuten, die Welt. Von jenem faßt es unter den neuſten Ausll. Köllner, von dieſer mit Hinblick auf die Erwartung der meſſianiſchen Weltherrſchaft, an der die Gläubigen Antheil nehmen ſollen, Reiche, de Wette, Meyer, Fritzſche. Aber wo wurde Abraham eine ſolche Verheißung gegeben? In der Geneſis nicht, ſelbſt הָאָרֶץ, was zweideutig ſeyn könnte, ſteht nirgends allein, ſondern XII, 7. XV, 18. הָאָרֶץ הַזֹּאת, an der zweiten Stelle mit nachfolgender Grenzbeſtimmung; XIII, 15. כָּל־הָאָרֶץ אֲשֶׁר־אַתָּה רֹאֶה, und auch die LXX drückt ſich hier ganz beſtimmt aus. Mißverſtand alſo war unmöglich. Abſichtliche Verfälſchung läßt ſich nicht annehmen; denn ſo willkührlich auch manchmal der Gebrauch erſcheine, den P. von altteſtamentiſchen Stellen macht, ſo iſt doch gewiß er ſelbſt immer über-

zeugt, ſie beſagen oder beweiſen das was er daraus ableitet. Aber die Hoffnungen des Volks waren ſeit der Zeit der Propheten und des Exils gar ſehr geſtiegen, und umfaßten nichts geringeres als Weltherrſchaft unter dem Meſſias, ſo daß Paulus leicht und ganz im Geiſte ſeiner Zeit annehmen konnte, ſchon dem Abraham ſey dieſe verheißen worden, um ſo mehr als er gewiß die Stellen nicht nachſah, und überdies die Worte ἢ τ. σπέρματι αὐτοῦ hinzugefügt hatte. Ob nun gerade jene Stellen buchſtäblich dies enthielten, darauf kam wenig an. Dieſe Anſicht bietet ſich dem Ausleger der für kein Syſtem interpretirt, als einfach und richtig dar. Andere haben andere Wege geſucht; zuerſt, damit P. nicht etwas unrichtiges ſagte, haben ſie ihn auf die Verheißung von der Beglückung aller Völker Gen. XII, 3. XVIII, 18. XXII, 18., die dann auch ſeinem Sohne (XXVI, 4.) wiederholt wird, Rückſicht nehmen laſſen, was ſchon ſehr zweifelhaft erſcheinen mag, da dieſe Stellen doch gar keiner κληρονομία erwähnen. Darum hat eben in dieſer Beglückung ſelbſt Origenes die κληρ. finden wollen, womit Corn. a Lap. einſtimmt; auch Mel. und Heum. tragen ähnliche Gedanken vor. Das Unrichtige fällt in die Augen. Beza verſteht alle Völker, deren Herr Abraham dadurch werde, daß er ihr geiſtlicher Vater ſey; aber davon ſteht wieder nichts in jenen Verheißungen. Grotius meint das Land Kanaan mit den Ländern der übrigen Abrahamiden, alſo doch einen ziemlichen (!) Theil der Erde; Cramer ſtimmt bei, doch giebt er zu, daß die anfänglich nur Kanaan bedeutende Verheißung in ſpätern Zeiten weiter ausgedehnt worden ſey; Ch. Schmidt fügt in höherm Sinne noch das himmliſche Kanaan hinzu. Semler nennt die weite Ausbreitung des Volks eine Art von Beſitz; noch andere wollen gar nur Glückſeligkeit und hohe Güter dabei denken, bloß zukünftige Calov, Carpzov, gegenwärtige und künftige S. Schmidt, Glückſeligkeit überhaupt oder zukünftige der hier ſehr ausführliche Flatt. Zu den Völkern der Erde kehrt Tholuck zurück. Andere wieder anders. Ein Meinungsgewirr, wie mir ſcheint, ohne Noth. — Im Prädikat denkt man am beſten ἐγένετο hinzu. Sie iſt geworden τῷ Ἀβρ. ἢ τῷ σπ. αὐτοῦ. Es fragt ſich wer das σπέρμα ſey? Nimt man das Empfangen der Verheißung und dieſe ſelbſt in eigentlichſtem Sinne, ſo kann nur an ſeinen Sohn und Enkel gedacht werden, denn nur dieſe erhielten die Verheißungen; und daß dies das Richtige ſey, dafür ſpricht 1) der ganze Zuſammenhang, der es mit ſpäteren Zeiten gar nicht zu thun hat, 2) daß der Satz, die Verheißung ſey ihm gegeben worden οὐ διὰ νόμου ἀλλὰ διὰ δικαιοσ. πίστεως, nur in dieſem Falle diejenige Evidenz hat, welche ihr der Ap. ohne Zweifel beilegt, in Bezug auf alle nachmoſaiſchen

Verheißungen dieſer Evidenz entbehren würde. Zwar könnten die Worte: ἡ ἐπαγγ. ἐδόθη τῷ σπ. wohl auch bedeuten: ſie wurde dem Saamen gegeben als dem künftigen Empfänger der Erbſchaft; aber dann träte in Bezug auf die leibliche Nachkommenſchaft ſofort die Ungewißheit ein, ob ſie nicht vielleicht ihrer Geſetzerfüllung wegen das Erbe empfangen ſolle, in Bezug auf Chriſtum aber, an den Olshauſen wegen Gal. III, 16. gedacht hat, die Unwahrſcheinlichkeit daß er dieſem eine δικ. πίστ. beilegen ſolle. Ich denke alſo nur an die nächſten Nachkommen Abrahams. Weil nun im Folg. mit αὐτὸν fortgefahren, alſo auf das σπέρμα gar keine Rückſicht genommen wird, ſo müſſen wir annehmen daß P. des letzteren nur nebenbei erwähne, weil ja doch auch dieſes die gleichen Verheißungen erhalten hatte, ſein Hauptaugenmerk aber fortwährend auf Abraham gerichtet behalte; wie auch ganz natürlich war, da er Theils im ganzen Kap. nur von dieſem handelt, Theils nur von ihm die δικ. πίστ. mit ausdrücklichem Zeugniſſe der Schrift belegen konnte; und ich kann mich daher nicht entſchließen mit Fritzſche auf beide Wörter gleichen Nachdruck zu legen, um ſo weniger als P. in dieſem Falle wohl nicht ἢ ſondern οὐδὲ geſchrieben haben würde. Νόμος iſt gewiß nur vom jüdiſchen Geſetze zu verſtehn, Theils weil, wie oft geſagt, P. nur dies als göttliches Geſetz erkennt, Theils weil jeder Gedanke an Geſetz überhaupt, wovon es Koppe und Roſenm. verſtehn, dieſem Zuſammenhange fremd iſt. Wenn er nun ſagt, die Verh. ſey Abr. οὐ διὰ νόμου zu Theil geworden, ſo iſt darin nichts anderes enthalten als was er, wenn der affirmative Gegenſatz nicht wäre, auch hätte ſo ausdrücken können: χωρὶς νόμου αὐτῷ ἐγένετο. Auf dem Boden der Geſchichte fußend will er lehren daß das Geſetz, welches noch gar nicht vorhanden war, alſo auch noch weder erfüllt noch übertreten werden konnte, auf die Ertheilung der Verh. gar keinen Einfluß gehabt, dieſelbe auf keine Weiſe vermittelt habe. Unnöthig ſind daher alle die Verſuche διὰ νόμου durch per justitiam legis (Calov., Bengel, A.), per opera legis (Beza, Flatt, A.), sub conditione observandi legem (Grotius), und ſonſt auf andere Weiſe zu erklären, und ganz unrichtig Scholz's Ueberſetzung: wegen des Geſetzes. δικαιοσύνη πίστεως iſt bekannt; aber zu fragen bleibt, einmal, ob denn P. hier nicht von der Geſchichte abweiche, nach der ja doch die Verheißung dem Glauben vorausgehe? und dann, warum er nicht lieber ſage διὰ χάριτος, um die freie Gnade als einzige Urſache derſelben darzuſtellen? Auf das erſte kann man antworten, daß allerdings das angezeigte Verhältniß habe Statt finden müſſen, da der Glaube an die Verheißung nothwendig ſpäter ſey als die Verheißung ſelbſt; daß aber auch nach ſeiner δικαίωσις die Verheißung neue Beſtätigung

erhalten habe. Auf das zweite, daß es hier im Zwecke des Apoſtels liege, zu zeigen was auf menſchlicher Seite zu Erlangung des Heils geſchehen müſſe, und daß überdies, da die δικ. π. ein Geſchenk der göttlichen χάρις iſt, er dem Weſen nach das Nehmliche ſage, als wenn er geſagt hätte, er habe die Verheißung διὰ χάριτος erhalten. Was nun zuletzt den Zuſammenhang unſers V. mit dem vorhergehenden betrifft, ſo lehrt uns die Part. γάρ, die nun einmal nicht neque vero (Koppe) oder neque porro (Tholuck) bedeuten kann, daß der Ap. einen vorangehenden, und zwar wahrſcheinlich unmittelbar vorangehenden Gedanken begründen oder erläutern wolle. Wiefern aber der Hauptinhalt von V. 10—12. die Nachweiſung war, daß die δικαιοσύνη von der Beſchneidung unabhängig und einzige Frucht der πίστις ſey, ſcheint der hier vorgetragene Gedanke eine ſolche Begründung oder Erläuterung nicht enthalten zu können, und aus dieſem Scheine ſind die falſchen Erklärungen der Partikel hergefloſſen. Aber der Schein iſt trüglich, und die Bedeutung der Part. kann nicht aufgegeben werden. Man hat daher die Verbindung nicht mit jenem Hauptgedanken, ſondern, wie ich früher ſchon gethan, und auch Köllner, Meyer, Fritzſche thun, mit dem letzten Gedanken zu machen. Dieſer war: Abraham iſt Vater aller Gläubigen, auch von den Juden nur derer die zur äußern Berufung die innere Glaubensähnlichkeit hinzufügen. Damit nun der Gedanke, der Glaube mache zu ſeinen Söhnen, alſo auch zu Erben mit ihm, nicht aber das Geſetz, ihm zugeſtanden werden müſſe, zeigt er daß auch die Frucht der Sohnſchaft, nehmlich die Theilnahme an der κληρονομία nur vom Glauben abhange, ſowie die erſte Ertheilung an Abraham nur aus ihm gefloſſen ſey. Und als Expoſition des Gedankens: Nur der Gläubigen Vater iſt Abraham, wird unſer Vers ganz richtig mit γάρ an Vers 12. angeknüpft.

V. 14. P. liebt die apagogiſche Beweisführung, ſetzt daher gern eine ſeinen Sätzen widerſprechende Behauptung, um zu zeigen daß ihre Annahme einen andern von ihm als unwiderſprechlich angeſehenen Satz aufheben würde, vgl. Gal. II, 21. III, 18. al. Dies thut er auch hier. Zum Beweiſe des Satzes daß die Verheißung nicht durch das Geſetz ſondern durch die πίστις als freies Geſchenk Gottes vermittelt worden ſey, giebt er anſtatt der bloßen Nachweiſung des Früherſeyns der Verheißung, eine theologiſche Begründung durch die Darſtellung, wohin es führen würde, wenn man das Erbe vom Geſetz abhängig denken wollte. Daß νόμος das moſ. Geſetz bezeichne, wird immer mehr anerkannt, und iſt gewiß das Richtige; οἱ ἐκ νόμου, das Subjekt des Vorderſatzes*) kann

*) Glöckler's Annahme nehmlich, es ſey κληρόνομοι zu ergänzen, iſt

nur diejenigen bezeichnen, welche unter dem Geſetze ſtehn, in dieſer ihrer Eigenſchaft betrachtet, gerade wie V. 12. οἱ ἐκ περιτομῆς die der Beſchneidung Theilhaftigen bezeichnet, und weder die Befolgung des Geſetzes, die allerdings in dem hier angenommenen Falle gefordert werden würde (Heum., Koppe, Scholz, A.), noch das ἐργάζεσθαι V. 4. (Tholuck), wird durch den Ausdruck angedeutet, indem, wie namentlich Fritzſche völlig richtig bemerkt, P. hier nur das Dilemma im Sinne hat: die κληρονομία kommt entweder ἐκ νόμου oder ἐκ πίστεως. Er hätte daher ſeinen Vorderſatz auch ſo ausdrücken können: εἰ γὰρ ἐκ νόμου ἡ κληρονομία. Sinn: wenn das Geſetz Vermittlerin oder Bedingung des Erbes iſt. Im Nachſatze: κεκένωται — ἐπαγγελία, bedeutet κενοῦν leer machen, eitel, nichtig machen, ſeines Werths oder ſeiner Kraft und Gültigkeit berauben, vgl. 1 Kor. IX, 15. 2 Kor. IX, 3. beſ. 1 Kor. I, 17. καταργεῖν eben dies, vgl. III, 3. 31. Der Glaube iſt eitel geworden, die Verheißung hat ihre Gültigkeit oder ihren Werth verloren. Wir fragen hier 1) was für eine πίστις iſt gemeint? 2) wiefern findet dieſe Behauptung Statt? Auf die erſte Frage antwortet Erasmus: es iſt die fides des verheißenden Gottes, die durch Unmöglichkeit der Erfüllung vernichtet wird, und einige Ausleger ſcheinen es mit ihm zu halten; aber bei π., ſo kahl hingeſtellt, kann Niemand an die göttliche πίστις denken. Theod., Cornel. a Lap., Grot., A.: der Glaube Abrahams; aber dieſe Erklärung iſt zu eng; einzig richtig wird ſeyn, π. im gewöhnlichen Sinne zu nehmen. 2) Wenn die κληρονομία an Erfüllung des Geſetzes geknüpft iſt, ſo kann Glaube und Verheißung in zwei Rückſichten vernichtet werden, ſowohl im Falle der wirklichen Erfüllung, weil dann, wo der Menſch um ſeines Verdienſtes willen die κλ. von der göttlichen Gerechtigkeit fordern kann, der Glaube nicht mehr nothwendig, die Verheißung deſſen was Gott leiſten muß, keine Erweiſung ſeiner Gnade mehr ſeyn würde, und ſo faſſen es Chryſoſt., Heum., Cramer, Morus, Koppe, Roſenm.; als auch wenn dieſe Erfüllung von den Menſchen nicht geleiſtet wird, indem es dann nichts hilft, daß Gott verſprochen hat und der Menſch daran glaubt, da eine Bedingung dabei iſt, die er nicht erfüllen kann, und ſo Erasm., Beza, u. A. Der erſten Erklärung ſteht nicht nur das entgegen, daß ἐπαγγελία in prägnantem Sinne genommen werden muß, um einen richtigen Gedanken zu erhalten; denn nicht als Verſprechen, ſondern als Gnadenerweiſung wird die Verheißung zu Nichte, wenn das Verheißene um der

---

eine von den vielen weder in Sprache noch Zuſammenhang begründeten Behauptungen die ſein Commentar enthält.

Werke willen geſchieht; ſondern auch daß P. den Fall der Erfüllung gar nicht als möglich denkt, was ſeit III, 20. wohl zu bedenken iſt, und mehr noch daß V. 15. dann in gar keine Verbindung mit V. 14. zu bringen iſt. Gegen die zweite findet keine Einwendung Statt. Ich nehme ſie daher an. — Nun ſcheint P. ſo zu argumentiren: Kommt das Erbe durchs Geſetz, ſo iſt Glaube und Verheißung nichtig. Nun aber kann dies nicht ſeyn, der Glaube, dem in der Schrift ſo hoher Werth beigelegt, und Abrahams Rechtfertigung zugeſchrieben wird, kann nicht eitel, die Verheißung des wahrhaftigen Gottes nicht trüglich ſeyn; alſo kann auch die Erlangung des Heils nicht an eine Bedingung geknüpft ſeyn, welche dieſe Folgen haben würde. Iſt aber nicht das Geſetz Bedingung, ſo muß es der Glaube ſeyn.

V. 15. Der Beweis des Satzes: κατήργηται ἡ ἐπαγγελία. Ὁ νόμος ὀ. κατεργ. ὀργή, als göttlicher Zorn, aus I, 18. II, 8. bekannt. Das Geſetz bewirkt denſelben; fragen wir, wodurch? ſo werden wir nur antworten können: dadurch daß es nicht erfüllt wird, vielmehr den Menſchen zur Uebertretung reizt. Auch der Ap. kann nach den Belehrungen die er K. VII. über den Einfluß des Geſetzes auf den ſittlichen Zuſtand des Menſchen giebt, die Sache nicht anders gedacht haben. Iſt daher im nächſten Satze: οὗ — παράβασις, γὰρ die rechte Lesart, ſo werden wir zugeſtehn müſſen, daß er darin nicht ſowohl beweiſe daß das Geſetz *den Zorn wirke* — denn daraus daß ohne Geſetz keine παράβασις Statt findet, folgt dies nicht —, als vielmehr, das *das Geſetz* denſelben wirke, und nichts anderes. Dann ſcheint er ſo zu argumentiren: Wo kein Geſetz iſt, da iſt auch keine παράβασις, nicht: keine Sünde, denn dieſe iſt auch im Zuſtande der Geſetzloſigkeit vorhanden, ſondern keine Uebertretung, denn Uebertretung ſetzt ein Geſetz voraus. Wo aber keine Uebertretung, da kann auch kein Zorn, keine Strafgerechtigkeit daſeyn, da auch dieſe nur den Uebertreter treffen kann. Nun aber iſt die göttliche ὀργὴ unleugbar da; alſo muß das Geſetz es ſeyn welches ſie hervorgerufen hat. Aber recht an dieſe Stelle gehörig kann man dieſe Argumentation wohl ſchwerlich nennen. Nun bieten ABC. Copt. Syr. phil. in marg. Theod. Theoph. Ambr. Or. lat. δὲ für γάρ, was Lachm. und *Fritzſche* aufgenommen haben, *Reiche* und *Meyer* um des Verdachts willen verworfen, daß der ſcheinbare Mangel eines cauſſalen Zuſammenhangs die Aenderung erzeugt haben könne, was freilich eben ſo möglich iſt, als die Verſuche mancher Ausll., γὰρ ſelbſt autem u. dergl. bedeuten zu laſſen. Was Sinn und Zuſammenhang anlangt, ſo kann dann P. nur ſo gedacht haben: hängt das Erbe vom Geſetze ab, ſo iſt die Verheißung dahin, denn das Geſetz wirkt nichts als Zorn; wo aber kein Geſetz iſt,

da findet auch keine Uebertretung Statt, alſo auch kein Zorn; da alſo iſt ein Walten der rechtfertigenden und beſeligenden Gnade möglich, kann alſo auch das Erbe verliehen werden; ſo daß P. mit dieſem Satze zum Hauptgedanken V. 14. zurückkehrt. Nun iſt dies ſehr zweckmäßig, die Auktorität aber für dieſe Lesart gut, ich glaube daher daß ſie anzunehmen und in Folge deſſen ſo zu interpretiren ſey, wie eben von mir geſchehn iſt.

V. 16. Der erſte Theil dieſes V. wird faſt durchgängig *) als der Schluß betrachtet, worin der Ap. den affirmativen Theil von V. 13., den er bisher bewieſen hat, als Folgerung aus der voranſtehenden Argumentation herleite. Daß er dies thun konnte, liegt am Tage; daß er es aber nicht thue, ſcheint mir aus Folgendem hervorzugehn: 1) διὰ τοῦτο iſt nicht eigentlich das Zeichen der aus den Prämiſſen abgeleiteten Schlußfolge, ſondern wo es ſich auf Vorhergehendes bezieht, Andeutung einer aus einer Gedankenreihe oder angeführten Thatſachen gezogenen Folgerung, vermöge ſeiner Bedeutung: wegen dieſer Urſache, aus dieſem Grunde; dagegen aber ſcheint zwiſchen διὰ τοῦτο und ἵνα eine enge Verbindung Statt zu finden, welche darauf deutet daß τοῦτο erſt im Folgenden erklärt werden ſolle. 2) Es iſt gar nicht die Art des Ap., einen Satz den er bereits völlig ausgeſprochen und dann mit Gründen befeſtigt hat, noch einmal als Schlußſatz vorzutragen, vielmehr, wenn er es nicht ganz dem Leſer überläßt den Schluß zu ziehn, kehrt er nur auf eine ähnliche Weiſe dahin zurück, wie er im letzten Theile von V. 15. gethan zu haben ſcheint. 3) Der folgende Satz iſt nicht der wirkliche Schluß aus dem Obigen, vielmehr wird dieſes nun ſchon als unumſtößlich feſtgehalten, um nach der bekannten Weiſe unſers Ap. die Zwecke auszuſprechen, um deren willen Gott dieſe Anordnung getroffen habe. Ich verbinde daher τοῦτο und ἵνα, und überſetze: Darum —, damit u. ſ. w. Ein Verbindungswort war hier nicht nöthig. Nun wird im erſten Gliede das Fehlende verſchiedentlich ergänzt, ἡ ἐπαγγελία oder ἡ κληρονομία γίνεται, κληρονόμοι εἰσίν u. ſ. f. Die erſte Ergänzung wäre die natürlichſte wegen V. 13. wenn nicht nachfolgte: εἰς τὸ — ἐπαγγελίαν, wodurch ſie wie mir ſcheint unerträglich wird, gleichviel ob ἡ ἐπαγγ. ausgeſprochen ſey oder nicht. Man würde alſo eine der beiden andern angeführten wählen müſſen, wenn man nicht vorziehn ſollte zu urtheilen, P. habe abſichtlich nichts geſchrieben, weil er einige Unbeſtimmtheit übrig laſſen, den Begriff deſſen was aus der πίστις komme, möglichſt weit und um-

*) Nur Scholz ſcheint davon abzuweichen, indem er überſetzt: Darum durch den Glauben, auf daß es aus Gnade geſchehe, und erklärt: Die Verheißung ward darum an den Glauben geknüpft, damit u. ſ. w.

faſſend erhalten wollte. Im zweiten Gliede iſt ᾖ oder beſſer γένηται zu ergänzen, die ganze Stelle ſehr ähnlich mit 2 Kor. VIII, 13. κατὰ χάριν aber erfolgt das Heil, wenn es dem Menſchen nicht gegeben wird als Lohn ſeines Verdienſtes, ſondern als Geſchenk, aus bloßer Gnade (vgl. V. 4.). Nachdem alſo P. im Obigen bewieſen hat, daß das Heil welches Gott der Menſchheit — dem Saamen Abrahams — verheißen habe, einzig an den Glauben geknüpft ſey, ſtellt er nun als Grund warum dies geſchehn, die göttliche Abſicht auf, es aus Gnaden zu verleihen. Fragen wir weiter nach dem Grunde, warum Gott es aus Gnaden ertheilen wollen, ſo antwortet uns P. in den nächſten Worten: εἰς τὸ εἶναι βεβαίαν τ. ἐπαγγ. π. τ. σπ., damit die Verheißung für den ganzen Saamen zuverläſſig, unwandelbar wäre, d. h. gewiß in Erfüllung gehn möchte. Wäre nehmlich ihre Erfüllung an's Geſetz, alſo an menſchliche Leiſtung geknüpft worden, ſo hätte ſich Gott gleichſam ſelbſt die Hände gebunden, wiefern er ſie nur noch denen hätte halten können, welche das Geſetz erfüllten, d. h. Niemanden, da Niemand das Geſetz erfüllt hat oder erfüllt, ſeine Gerechtigkeit aber, von welcher in dieſem Falle die Gewährung abhing, ſich nicht beugen ließ. Da ſie aber vermöge der Anknüpfung an den Glauben von der Gnade abhängig geworden iſt, die Gnade aber durch die menſchliche Sünde nicht gebunden wird, ſo hat ſich Gott auf dieſe Art die Möglichkeit geſichert ſein gegebenes Wort zu halten, und ſo wird durch dieſe göttliche Anordnung die Verheißung eine unumſtößliche, ihre Erfüllung allen denen verbürgt, welche dieſe Bedingung, des πιστεύειν ἐπὶ τὸν δικαιοῦντα τὸν ἀσεβῆ (V. 5.), zu leiſten ſich bequemen. Konnte nun auch ſchon der Beiſatz παντὶ nach dem bisher Geſagten deutlich genug darauf hinweiſen, wer unter dem σπ. zu verſtehn wäre, ſo hält er es doch, und gewiß nicht ohne Grund, für nöthig, ſich auch hier darüber zu erklären. Daher die Worte οὐ τῷ — πίστεως Ἀβραάμ. Hier ſind τὸ ἐκ τ. ν. σπέρμα die leiblichen Nachkommen, doch an dieſer Stelle nicht alle und jede, ſondern bloß die Gläubigen unter ihnen *); τὸ ἐκ π. Ἀβρ. diejenigen, welche

*) Köllner will dieſe Unterſcheidung nicht anerkennen. Hier ſeine Gründe: 1) erſt hier ſcheine die V. 9. aufgeworfene Frage ganz entſchieden zu werden. Keineswegeſ, ſie iſt längſt entſchieden. 2) es werde nichts hinzugeſetzt, was auf einen ſolchen Unterſchied hindeute. Das iſt wahr, aber es war nicht mehr nöthig, nachdem P. im Obigen deutlich genug dargeſtellt hat — wenn auch nicht ſo beſtimmt ausgeſprochen wie Gal. III, 7. —, daß er als wahres σπ. Ἀβρ. nur die Gläubigen anerkenne. 3) es ſtehe ausdrücklich παντί, was alle Juden mit begreife. Das aber iſt's eben worüber wir verſchiedener Meinung ſind, kann alſo nicht als Grund für oder wider eine der beiden Anſichten aufgeſtellt werden. 4) der Ap. deute III, 1. darauf hin,

das Geſetz nicht haben, noch leiblich von Abraham abſtammen, ſondern bloß durch die Verwandtſchaft des Glaubens ſeine Kinder ſind *). Der angefügte Relativſatz ὅς — ἡμῶν gehört nicht zum eigentlichen Gange der Darſtellung, ſcheint aber den Zweck zu haben, den Gedanken: Alle welche den Glauben haben, ſind Abrahams Kinder, nochmals einzuſchärfen. Er könnte auch dieſe Form haben: ἔστι γὰρ Ἀβρ. πάντων ἡμῶν πατήρ, und hier wäre γὰρ explikativ.

V. 17. Um den Gedanken: Er iſt unſer aller Vater, zu begründen, fügt P. noch ein Citat hinzu, wörtlich nach der LXX aus Gen. XVII, 5. An ihrem Orte enthalten dieſe Worte nichts als Ankündigung großer leiblicher Nachkommenſchaft, P. nimmt ſie in dem Sinne, in welchem er überhaupt vom Saamen Abrahams zu ſprechen pflegt. Ob man dies Citat in Klammern einſchließe oder nicht, macht wenig Unterſchied; wenn es geſchieht, ſo geſchieht es darum, um die Verbindung der letzten Worte von V. 16. mit κατέναντι — θεοῦ, welche ohne Zweifel Statt findet, dadurch anzudeuten **). In dieſem Beiſatze iſt zuerſt die Lesart ἐπίστευσας (FG. Syr. Erp. It. al.) viel zu wenig begründet, um unſre Aufmerkſamkeit in irgend höherem Grade auf ſich zu ziehn, die gewöhnliche aber, ἐπίστευσεν, nöthigt zur Anknüpfung des Ganzen an die letzten Worte von V. 16. Was ferner die Conſtruktion anlangt, ſo dürfen wir ein Paar ganz verfehlte Erklärungen derſelben bei älteren Ausll. mit Stillſchweigen übergehn, um nur diejenigen zu prüfen, welche ſich in der neueren Zeit noch geltend gemacht haben. Dahin gehört die

---

und lehre K. IX — XI. ausdrücklich daß noch alle Juden gläubig werden ſollen. Das lehrt er aber nicht, ſelbſt πᾶς ἰσραὴλ (XI, 25.) kann nicht alle Individuen bezeichnen, da P. ſelbſt den Untergang eines Theils von ihnen zugeſteht; aber lehrte er es auch, ſo würde doch daraus nichts folgen, indem auch dieſe Alle dann immer nicht als leibliche Nachkommen, ſondern als geiſtige Söhne Abrahams durch den Glauben zum Heil gelangen würden. Ich bleibe daher bei der oben aufgeſtellten Meinung, für die auch Fritzſche ſich erklärt hat.

*) Die Verbindung des Genitivs Ἀβραάμ mit πίστεως wird von Fritzſche — ohne Angabe von Gründen — verworfen, und dafür vor demſelben σπέρματι ergänzt, aber ich geſtehe daß mir dieſe Ergänzung, und die Trennung des Genit. von dem Worte bei dem es ſteht, ſo hart erſcheine, daß ich ſie nicht annehmen könne, bis mir die Unmöglichkeit der natürlicheren Verbindung mit ſchlagenden Gründen, die ich nicht entdecken kann, erwieſen ſey.

**) Wenn Fritzſche im Widerſtreit mit der gewöhnlichen Anſicht die Einſchließung verwirft, weil in den nächſten Worten auf die Schriftſtelle Rückſicht genommen werde, ſo glaube ich daß er zu weit gehe; denn dieſe Rückſicht, die immer nur eine entfernte iſt, kann Statt finden, auch wenn man dem Leſer die Ueberſicht des grammatiſchen Zuſammenhangs durch Beifügung jener Zeichen erleichtert.

von Glöckler, der κατέναντι θεοῦ οὗ ἐπίστ. als ganz regelmäßige Attraktion für ὃν ἐπίστευσεν angeſehn wiſſen will, was freilich recht angenehm wäre, aber nur darum nicht annehmbar iſt, weil P. hier nicht zu ſagen hatte ὅτι Ἀβρ. ἐπίστευσε θεόν, d. h. er glaubte daß Gott ſey, ſondern hier wie im ganzen Kap. auf das Α. ἐπ. τῷ θεῷ (V. 3.) zu blicken hatte. Eine zweite iſt die von Schmid*) vorgeſchlagene, von de Wette und Meyer gebilligte, daß zu conſtruiren ſey: κατ. θεοῦ κατέναντι οὗ ἐπ. Man ſtützt ſich auf einen allerdings Statt findenden Gebrauch, nach welchem eine vor dem Relativ zu wiederholende Präp. nicht ſelten ausgelaſſen wird (Matth. Gr. S. 1192., wo ſich verſchiedene Beiſpiele hinzufügen ließen.). Ich will dies, obwohl es ſo wie hier ohne Beiſpiel wäre, doch nicht für ſo unmöglich halten wie Reiche gethan hat, aber nothwendig iſt auch dieſe Annahme nicht, da die Art der Attraktion, welche von Bengel, Benecke, Reiche, Köllner, Fritzſche angenommen wird, nehmlich bei einem Verbo das nicht den Akk. nach der Regel, ſondern den Dativ regiert, obgleich ſelten, doch nicht ohne Beiſpiel iſt (Fritzſche giebt Plat. Protag. S. 361. E. Rep. VII, S. 531. E.), und daher auch hier als obwaltend betrachtet werden darf. Sind wir nun über die Conſtruktion im Klaren, ſo haben wir nach dem Sinne zu fragen. Hier ſagt nun Chryſ. τὸ κατέν. ὁμοίως ἐστίν, und findet den Sinn: ſo wie Gott nicht in buchſtäblichem ſondern figürlichem Sinne, und geiſtlich unſer Vater ſey, ſo auch Abraham; und eben ſo Theoph., ähnlich Theod., Erasmus, Pareus, neuerlich Glöckler. Dieſe Bedeutung aber läßt ſich gar nicht erweiſen. Auguſtins Bemerkung: significavit fidem in interiore homine esse in conspectu dei, non in ostentatione hominum, sicuti est carnis circumcisio, würde nur bei Wiederholung des κατέναντι Statt finden, das erſte auf V. 16. bezogene nicht mit umfaſſen. Beza (i. e. cognatione spirituali, quae coram deo locum habet, et deo nos gratos reddit) will ſoviel ſagen, da er nicht ſchlechthin Vater, ſondern Vater vor Gott ſey, ſo ſey er es nicht leiblich, ſondern geiſtlich; womit Ch. Schmidt (vielleicht auch Carpzov) ohngefähr überein ſtimmt. Semler ſetzt nach Bengel's Vorgang das „vor Gott" darein daß dieſe Nachkommenſchaft vor Gott d. h. in Gottes Rathſchluß und Allwiſſenheit ſchon dageweſen, ob ſie auch in der Wirklichkeit noch nicht erſchienen. Eben dafür hat Olshauſen ſich entſchieden; aber obwohl die Worte das bedeuten könnten, ſpricht doch P. nicht von jener Zeit, wo Abr. Saame noch nicht exiſtirte, ſondern von der ge-

*) Ueber die grammatiſch richtige Erklärung von Röm. IV, 17. in der Tüb. Zeitſchr. f. Theol. 1831. H. 2. S. 142.

genwärtigen, indem er ſagt: ὅς ἐστιν π. π. ἡμῶν. Schleußner, Paulus, Scholz nehmen κατ. οὗ = ἀνθ᾽ οὗ, aber mit Recht hat Fritzſche bemerkt, daß es dann heißen müßte κ. οὗ ἐπίστ. θεῷ, nicht θεοῦ, darum daß er Gott geglaubt hat. Die Erklärungen: vi atque potestate divina (Koppe), nach Gottes Abſicht oder Wollen (Cramer, Reiche, de Wette), laſſen ſich in der Bed. von κατέν. nicht begründen. Die von Meyer „coram deo coram quo credidit, Abraham iſt vergegenwärtigt wie er Angeſichts des ihm erſchienenen Gottes ſteht, als π. π. ἡμῶν, und in conspectu dei gläubig geworden iſt“, ruht auf der Schmid'ſchen Conſtruktion, und hat wieder den Fehler, daß ſie unbeachtet läßt, daß P. nicht von der Zeit ſpricht, wo Abraham lebte, ſondern von der gegenwärtigen. Sprachlich rechtfertigen läßt ſich nur die von Böhme, Flatt, Tholuck, Köllner, Schmid, Fritzſche, vor Gott d. h. nach Gottes Urtheile, denn wie παρὰ und ἐνώπιον, ſo kann auch κατέναντι dieſe Bedeutung haben; und was den Sinn anlangt, ſo begreifen wir wie unſerm Ap. Etwas darauf ankommen mußte, daß Abr. nicht nur nach menſchlicher Meinung — wie die Juden ſich für ſeinen Saamen anſahn —, ſondern nach Gottes allein gültigem Urtheile, alſo in Wahrheit unſer Vater ſey. Darum behalte ich dieſe Erklärung bei. — Die nun folgenden zwei beſchreibenden Participialglieder τοῦ ζωοπ. — ὡς ὄντα haben unter den Händen der Ausleger kein günſtiges Geſchick erlebt, indem man bald an den Worten allzu ängſtlich deutete, bald mit gleicher Aengſtlichkeit im Leben Abrahams die Momente aufſuchte, an welche P. als er ſie ſchrieb gedacht haben möchte, und ſo ſich und die Leſer um den Genuß der ſchönen poetiſchen Beſchreibung brachte, die er von der göttlichen Allmacht giebt. Jeder der unſern Ap. kennt, muß wiſſen, wie ſo oft er dem Namen Gottes Beſchreibungen beifügt oder ſubſtituirt, welche dazu dienen gerade diejenigen Eigenſchaften oder Wirkungen Gottes hervorzuheben, die unter den gegebenen Umſtänden gerade den meiſten Eindruck machen, oder den eben ausgeſprochenen Gedanken am ſtärkſten motiviren (vgl. V. 5. 24. 2 Kor. I, 3. 9. II, 14. IV, 6. 14. VII, 6. al.). Hier nun will er den Glauben Abrahams preiſen, der zu einer Zeit als nicht die mindeſte Hoffnung auf Nachkommenſchaft vorhanden war, dennoch dem Verheißungsworte Gottes: ich habe dich zum Vater vieler Völker gemacht, feſt vertraute. Dies Vertrauen nun konnte nur auf der lebendigen Ueberzeugung von der Allmacht ruhen, die auch das unmöglich Scheinende möglich machen kann. Wenn er nun Gott als denjenigen bezeichnet, der die Todten lebendig macht, und das was gar nicht da iſt, ruft als ob es ſey — der einzig mögliche Wortſinn der beiden Glieder —, ſo erkennen wir

darin erſtlich einen ſchönen Klimax, indem, wenn es groß iſt, Todte zu beleben, es noch weit größer iſt, Nichtſeyendes als ſeyend zu behandeln, ſodann einen klaren Hinblick auf die Verhältniſſe unter denen Abraham glaubte, der ſchon Erſtorbene an die Möglichkeit ſeiner Belebung — gerade wie P. ſelbſt 2 Kor. (ſ. oben) ſeine Erhaltung von dem erwartet der Jeſum von den Todten auferweckt hat —, der Kinderloſe an die verheißene Vaterſchaft vieler Völker, und werden zugleich einen Hinblick gewahr auf die großen Wunder der chriſtlichen Zeit, da Gott Jeſum von den Todten erweckt, und die ſo zuvor ſein Volk nicht waren, zu ſeinem Volke gemacht hatte (IX, 25 f.). Werfen wir dann noch einen Blick auf die einzelen Worte, ſo werden wir in der Beſchreibung ὁ καλῶν — ὄντα den erhabenen Ausdruck der Schöpfersmacht entdecken, welche die noch gar nicht vorhandenen Völker dem Geiſte Abrahams vorgeführt hatte als wären ſie, weil ſie wußte daß ſie ihnen Daſeyn geben konnte, ſobald die Zeit gekommen war. Dieſe einfache, der Sache angemeſſene Deutung habe ich nur bei Bengel und Meyer vorgefunden, denen ich mich hierin mit Freuden anſchließe. Ihr am nächſten ſteht die von dem Schöpferworte ſelbſt, welches das Nichtſeyende wie Seyendes ins Leben ruft (Par., Schrader, Reiche, Köllner, de Wette), mit Bezugnahme auf Jeſ. XLI, 4. XLVIII, 13. Weish. XI, 26., und obwohl an allen dieſen Stellen καλεῖν nicht ſchaffen, ſondern herbeirufen bedeutet, liegt auch darin nichts unrichtiges, ſobald man nur nicht, wie manche Ausleger, ſich dahin verführen läßt ὡς ὄντα = εἰς τὸ εἶναι zu ſetzen, was durchaus unrichtig iſt. Auch diejenigen welche wie Benecke und Olshauſen erklären: der das Nichtſeyende mit Namen nennt als ſey es, obwohl ſie ſich zu ſehr auf das Gebiet der Allwiſſenheit verirren, können noch nicht als ganz Fehlende bezeichnet werden. Dagegen die früher von Ch. Schmidt, Koppe, Böhme, A. angenommene, neuſtens von Fritzſche wieder emporgebrachte und nach Möglichkeit geſtützte Erklärung des καλεῖν vom göttlichen Rufe zur ewigen Glückſeligkeit, wobei dann τὰ μὴ ὄντα allgemeinere Bezeichnung für τοὺς μὴ ὄντας iſt (1 Kor. I, 27 f.), kann ich, ſo gewiß die Worte dies bedeuten können, doch weder in Abrahams Geſchichte noch im Zuſammenhange unſrer Stelle motivirt finden, noch in einer Beſchreibung der göttlichen Allmacht die Erwähnung deſſen daß Gott die noch nicht Geborenen ſchon zum ewigen Heil beſtimme, für paſſend anerkennen.

V. 18. Das Vertrauen auf den allmächtigen Gott, deſſen im vorigen Verſe gedacht worden iſt, erſcheint dem Apoſtel ſo ſtark und nachahmenswerth, daß er nicht unterlaſſen kann im folgenden Abſchnitte deſſen Stärke weiter zu beſchreiben, beſon-

ders durch Nachweiſung der Hinderniſſe welche ihm entgegen geſtanden. Die Anknüpfung durchs Relativ bei weiter entferntem Namen hat nichts auffallendes, da ſie ſich auch ſonſt nicht ſelten findet. ἐπίστευσε παρ' ἐλπίδα heißt eigentlich: er glaubte wider Erwarten, d. h. obwohl Niemand erwartete daß er glauben würde. Es kann aber in dieſem Zuſammenhange nur den von allen Auslegern angenommenen Sinn haben: Er glaubte wo nichts zu hoffen war, nehmlich menſchlicher Anſicht und Berechnung nach. ἐπ' ἐλπίδι, auf Hoffnung hin, wie 1 Kor. IX, 10. ἐπ' ἐλπίδι ὀφείλει ὁ ἀροτριῶν ἀροτριᾶν, vgl. Röm. VIII, 21. *). Verſchieden iſt Hoſ. II, 20. für das hebr. לָבֶטַח. Es fällt in die Augen, daß Paulus hier die Gegenſätze abſichtlich aufgeſtellt hat, um die Vorſtellung von Abrahams nach menſchlicher Anſicht hoffnungsloſer Hoffnung dadurch zu heben. Von den Worten εἰς τὸ γενέσθαι — ἐθνῶν ſind drei Auffaſſungen denkbar, die objektive, die conſequutive, die finale. Die erſte, bei welcher das γενέσθαι dasjenige iſt, was Abr. gehofft hat, iſt die gewöhnlichſte. Unter den Neueren findet ſie ſich bei Scholz, Benecke, Paulus, Schrader, Glöckler, Reiche, Köllner, de Wette. Von Seiten des Sinnes möchte ſie ſich annehmen laſſen, denn Fritzſche's Bemerkung, daß dann der Ap. hätte müſſen eine andere Schriftſtelle nachfolgen laſſen, kann ich nicht begründet finden, da der Gedanke mir gut zuſammen zu hangen ſcheint: Er glaubte daß er der Vater vieler Völker werden ſollte nach der Verheißung: So wird dein Saame ſeyn. Aber mit der Sprache weiß ich ſie nicht zu vereinigen. Erſtlich iſt πιστεύειν mit εἰς und Inf. ganz beiſpiellos, was bei den vielen Gelegenheiten die, wie Meyer

---

*) Andere anders. Um nur der Neueren zu gedenken, verbindet Scholz ἐπ' ἐλπ. mit ἐπίστευσεν zu dem Sinne: er vertraute der Hoffnung; aber es liegt am Tage daß das Verbum hier abſolute geſetzt ſeyn muß, um ſein auf Gott gerichtetes Vertrauen zu bezeichnen; Benecke, Paulus, Schrader, Fritzſche: mit Hoffnung, aber obwohl ἐπὶ mit Dat. eine Hinzufügung bezeichnet, ſo könnte doch die Hoffnung nicht als etwas zur πίστις bloß Hinzutretendes ſond rn nur entweder als Grund oder richtiger als Folge derſelben gedacht werden. Als Grund haben ſie Reiche, Köllner, de Wette, wirklich gefaßt, aber nicht die Hoffnung war Grund ſeines Vertrauens, ſondern das Vertrauen Grund ſeiner Hoffnung; er hätte nicht gehofft, hätte er nicht eine lebendige Ueberzeugung von Gottes Allvermögen gehegt. Noch weniger kann die Hoffnung mit de Wette als Bedingung der πίστις gedacht werden, indem der Ap. ſich ſelbſt widerſprechen würde, wenn er einen bedingten Glauben Abrahams behaupten wollte. Meine obige Erklärung iſt durch die zwei angeführten Stellen hinlänglich gerechtfertigt. Wie dem Ackersmann bei ſeiner Arbeit die Hoffnung des Erndteziels die Mühſeligkeit erträglich macht, ſo ließ den Erzvater ſeine auf die πίστις gegründete Hoffnung, auf die er hinaus ſchaute, die vor Augen liegende Unwahrſcheinlichkeit und Hoffnungsloſigkeit überſehn.

richtig bemerkt, ſich dem Ap. dazu dargeboten hätten, wohl als ein Grund gegen dieſe Faſſung angeſehn werden darf. Sodann da πιστ. εἴς τι bedeutet: ſein Vertrauen auf Etwas richten oder gründen, ſo konnte man wohl ſagen π. εἰς τὸν θάνατον τοῦ χριστοῦ und ähnliches, nicht aber εἰς τὸ γενέσθαι τι, wenn dies ein gehoffter Gegenſtand iſt. Endlich aber hätte dann P. entweder das Pron. ganz weglaſſen oder ἑαυτὸν ſchreiben müſſen. — Die conſequutive Auffaſſung, ſonſt bei S. Schmidt, Erneſti, Böhme, Flatt, A. anzutreffen, iſt neuſtens wieder von Fritzſche ergriffen worden, doch dahin abgeändert, daß εἰς τὸ γενέσθαι nicht bedeuten ſoll: ſo daß er geworden iſt, ſondern: ſo daß er zu werden erwartete. Bei dieſer Form derſelben aber wird Etwas hinein gelegt, was in den Worten nicht enthalten iſt, der Begriff des Meinens oder Erwartens, bei der früheren die Erwähnung der Frucht von Abr. Glauben überflüſſiger Weiſe, und in der Schilderung dieſes Glaubens ſelbſt ganz ungehörig vorausgenommen, wozu noch kommt daß V. 22. die in Bezug auf ihn einzig wahre Frucht, nehmlich das λογισθῆναι εἰς δικαιοσύνην, an gehöriger Stelle ausgeſprochen wird, alſo P. ſelbſt das γενέσθαι πατέρα π. ἐ. nicht als ſolche angeſehn zu haben ſcheint. Gegen die finale Faſſung endlich hat man (Köllner, Fritzſche) eingewendet, daß dieſe Abrahams reines Gottvertrauen zu einem eigennützigen, lohnſüchtigen Streben herabwürdige. Dies würde allerdings der Fall ſeyn, wenn man die Worte von der Abſicht verſtehn müßte, um deren willen Abr. ſelbſt geglaubt; aber es iſt wohl auch möglich, eine Reflexion des Ap. ſelbſt darin zu finden, den Zweck bezeichnend welchen Gott bei der Fügung gehabt, daß er Abraham zu ſolchem hoffnungsloſen Glauben veranlaßte. Dadurch ſollte er ein Vater vieler Völker werden, nehmlich nach P. nicht der leiblichen Nachkommen, ſondern der Schaaren der Gläubigen, was er nicht geworden wäre, hätte nicht Gott ſein Leben ſo geordnet, daß er ohne menſchliche Ausſicht einzig Ihm vertrauen konnte und mußte. So Meyer nach Luthers u. A. Vorgange, und ich glaube es ſey dies das Richtige. Die Worte κατὰ τὸ εἰρημ. ſtehn in ſo enger Verbindung mit dem Satze ſelbſt, daß jeder Gedanke an Parentheſe verſchwinden muß. Sie enthalten ein Citat aus Gen. XV, 5., wo οὕτω ſich auf das Vorhergehende: Siehe gen Himmel und zähle die Sterne; kannſt du ſie zählen? bezieht, und ſollen uns lehren, was ihn zu dieſem Glauben bewogen habe.

V. 19. Die Auslaſſung von οὐ in AC. Syr. Erp. Copt. al. kann ſchlechterdings nicht (mit Paulus, Reiche, Olshauſen, Lachmann) gebilligt werden, da des folgenden affirmativen Gegenſatzes wegen der Hauptſatz eine Negation er-

fordert, dieſe aber nicht μή, ſondern bloß οὐ ſeyn kann. Und nicht ſchwach geworden im Glauben, beachtete er nicht ꝛc. d. h. ob er wohl wußte wie es damit ſtand, achtete er es doch nicht, weil er einen kräftigen, ungeſchwächten Glauben hatte. κατανοεῖν, gewöhnlich bemerken oder wahrnehmen. So überſetzt, würde dieſer Gedanke herauskommen: er wurde gar nicht gewahr wie es mit ihm und Sara ſtand, d. h. ſein Glaube war ſo ſtark, daß er die der Erfüllung entgegen ſtehenden Hinderniſſe nicht erblickte, und obwohl geſucht, würde derſelbe ſich wohl annehmen laſſen, wenn im Participialgliede die Stärke ſeines Glaubens affirmativ beſchrieben worden wäre. Jetzt aber wird man beſſer thun, die durch Luk. XII, 24. Hebr. III, 1. X, 24. genügend bezeugte Bedeutung: beachten, ſeine Aufmerkſamkeit auf Etwas richten, auch hier feſtzuhalten, wie auch de Wette, Köllner, Meyer, A. gethan haben; denn Fritzſche's Erklärung: non ita animum advertit, ut nihil mente agitaret aliud; expendit quidem —, sed dubitationem sic obortam ex animo ejecit, legt mehr in die Worte als darin enthalten iſt. Die Partikel πού hat die Bedeutung: ohngefähr, ziemlich. Uebrigens ſieht P. hier weder auf eine beſtimmte Begebenheit, noch hält er ſich völlig treu an die Geſchichte; denn die Erzählung auf die er am meiſten geſehn haben könnte, Gen. XVII., bietet V. 17. eine weſentliche Verſchiedenheit. Aber ſo hoch war die Verehrung des Volks überhaupt gegen Abraham, daß wir uns nicht wundern dürfen, wenn auch P. in Betrachtung ſeines Charakters ſich mehr an ſeine Vorſtellung haltend als an die geſchichtliche Wirklichkeit, uns einen mehr idealen als hiſtoriſchen Abraham zur Nachahmung aufgeſtellt hat *).

V. 20—22. Der 20. Vers enthält eine von den früheren Auslegern ganz unbemerkt gebliebene, von den neuſten nicht anerkannte Unregelmäßigkeit. Die Rede beginnt, als ſolle der Satz ſo lauten: οὐ κατενόησεν· εἰς δὲ τὴν ἐπαγγ. ἐπίστευσε μηδὲν διακρινόμενος. Dieſe einfache Form von τοῦ θεοῦ an zu verlaſſen bewog den Ap., wie es ſcheint, ſeine Liebe zu Gegenſätzen, die ihn den Begriff ἐπίστευσε in einen negativen und einen entgegengeſetzten affirmativen Satz zerſpalten ließ. Hieraus erklärt ſich zuerſt das δέ, entgegenſetzend dieſen Satz dem οὐ κατενόησε, dann auch das εἰς, bezogen auf das zuerſt gedachte ἐπίστευσε **). διακρίνεσθαι hat im N. T. die Bedeutung:

*) Meyer leugnet die Beziehung auf Gen. XVII., und meint, der Ap. ſehe bloß auf XV, 5. 6., verſtoße alſo gar nicht gegen die Geſchichte. Sichere Entſcheidungsgründe für oder wider die eine oder andere Anſicht kann ich nicht entdecken.

**) Man hat dieſe meine Erklärung künſtlich, contort u. ſ. w. genannt,

zweifeln, Matth. XXI, 21. Apg. X, 20. Jak. I, 6., die auch hier weit beſſer paßt, als: dijudicare, disquirere, quo modo id fieri posset, wie z. B. Corn. a Lap. es gefaßt hat. ἀπιστία, Unglaube, die natürliche Abneigung des menſchlichen Gemüths gegen den Glauben an das, wofür keine Gründe oder Wahrſcheinlichkeiten vorhanden ſind, läßt ſich recht wohl als wirkende Urſache des Zweifels betrachten **). Im Gegenſatze heißt ἐνδυναμοῦν ſtärken, kräftigen (Phil. IV, 13.), das Paſſ. alſo geſtärkt, kräftig gemacht werden; dann ohne eigentlich paſſive Bedeutung ſtark werden; ſo Apg. IX, 22. 2 Tim. II, 1. Hier iſt nun freilich eigentlich keine Begebenheit durch den Aor. zu erzählen, ſondern ein Zuſtand: Abr. war und blieb ſtark; doch würde von dieſem Verbum auch ein anderes Tempus nicht bequemer ſeyn. An eine Hithpaeliſche Bedeutung (er ſtärkte ſich) zu denken, wie viele Ausleger, finde ich nicht Grund genug, obwohl der Gedanke: er ſtärkte ſich durch den Glauben, an ſich nicht zu verwerfen wäre. Der Dativ τῇ πίστει kann auch hier cauſſale Bedeutung haben, er wurde ſtark durch den Glauben; doch wird der Sinn: er war ſtark am Glauben, deßhalb paſſender erſcheinen, weil hier nicht eigentlich zu ſagen war, was ſein Glaube hervorgebracht, als wie er beſchaffen geweſen. Was aber dieſem Glauben ſolche Stärke gegeben, lehren die beiden folgenden Participial-Glieder. διδόναι δόξαν τῷ θεῷ, wörtlich: Gott Ehre geben, wird in ſehr verſchiedenen Beziehungen gebraucht, Luk. XVII, 18. von den geheilten Ausſätzigen: Anerkennung und Preis der göttlichen Wohlthat als einer ſolchen, Apg. XII, 23. von der Ablehnung der Schmeichelei die den Herodes vergöttert hatte, Joh. IX, 24. wie im A. T. Joſ. VII, 19. Eſr. X, 11. Aufforderung, die Wahrheit zu geſtehn, weil die Lüge Etwas wider Gott enthalte; immer alſo ein ſolches Thun, welches von Verehrung Gottes und Anerkennung ſeiner göttlichen Eigenſchaften zeugt. So denn auch hier; Abra-

---

und ſich lieber entſchloſſen εἰς τὴν ἐπαγγ. zu erklären: in Bezug auf die Verheißung. Was jenen Vorwurf anlangt, ſo trifft er mich nicht mehr als manchen Erklärer klaſſiſcher Schriftſteller, der ähnliche Stellen ähnlich deutete; was die angenommene Bed. der Präp., ſo iſt mir dieſer Gebrauch ſehr wohl bekannt, aber etwas ganz anderes iſt, wenn man ſagt θαυμαστὸς εἰς σοφίαν, und etwas anderes, wenn es heißen ſoll: Ἀβραὰμ οὐ διεκρίθη εἰς τὴν ἐπαγγελίαν, was, wenn ich nicht ſehr irre, nicht geſagt werden kann.

*) Vergeblich habe ich bei meinen neuſten Vorgängern eine Bemerkung über den Artikel vor ἀπ. zu finden gehofft. Will man nicht annehmen daß der Ap. eben ſo in jedem Menſchen eine angeborne ἀπιστίαν, Ungläubigkeit, ſetze wie die ἁμαρτίαν, ſo kann dem gläubigen Abraham gar keine ἀπιστία beigelegt werden, dann aber konnte auch der Art. nicht ſtehn, welcher die ἀπ. als die ſeinige, die wirklich bei ihm vorhandene bezeichnet. Soll man nun jenes thun, oder eine grammatiſche Ungenauigkeit einräumen?

hams Glaube war dadurch ſo ſtark, daß er Gott als Gott d. h. als den allmächtigen Herrſcher anerkannte, nicht durch Mißtrauen in ſein Vermögen beſchimpfte. Hätte er dieſe allgemeine Ueberzeugung nicht gehabt, ſo hätte er in dieſem beſtimmten Falle nicht ſo feſten Glauben haben können. Daraus ergiebt ſich, daß das folgende zweite Glied nichts anders als eine Expoſition dieſes erſten enthält *). πληροφορεῖν, ein der alten Gräcität wahrſcheinlich ganz fremdes Wort, das im N. T. mit πληροῦν ſynonym iſt (2 Tim. IV, 5. 17.), im Paſſiv jedoch Ueberzeugung bedeutet (XIV, 5. und πληροφορία Kol. II, 2. 1 Theſſ. I, 5. Hebr. VI, 11. X, 22.). In der Ueberzeugung, daß Gott, was er verheißen, auch vollführen könne. — Als Folge davon, und zwar, wie die Part. καὶ anzeigt, als billige und natürliche Folge, wird V. 22. die Zurechnung dieſes feſten Glaubens (der nehmlich hier als Subjekt zu ſuppliren iſt) als δικαιοσύνη nochmals angegeben, und damit die Abhandlung vom Glauben als Mittel der Rechtfertigung geſchloſſen.

V. 23—25. Eine Nutzanwendung deſſen was über die Rechtfertigung Abrahams verhandelt worden iſt. Οὐκ — μόνον. Nicht nur um ſeinetwillen (δι᾽ αὐτόν, d. h. nicht um ihm Nutzen zu ſchaffen, ſondern um ihn durch Aufzeichnung zu verherrlichen) iſt es geſchrieben, nehmlich dort in der Geneſis, wie das Wort γράφεσθαι und ſeine Tempora immer von der heil. Schrift, dem A. T., gebraucht wird. ἐλογίσθη αὐτῷ nehmlich ἡ πίστις εἰς δικαιοσύνην. Man findet hierin eine Abweiſung des möglichen Einwurfs, dieſe Erzählung vom Glauben Abrahams und ſeiner Frucht, ſo herrlich ſie ſeyn möge, ſtehe nur um ſeines Ruhmes willen in der Schrift, Folgerungen daraus habe man nicht zu ziehn. ἀλλὰ — ἡμᾶς, unſertwegen, zu unſerer Belehrung, Ermunterung, auch wohl als Sporn zur Nachahmung. οἷς — λογίζεσθαι zu ergänzen wie vorhin, und μέλλει nicht etwa, wie Böhme ſetzt, für ἔμελλε, ſondern ſehr paſſend, indem er hier ſehr unrichtig das λογίζεσθαι als ſchon geſchehen betrachten würde, da es doch nur erfolgt, wenn wir die ſelbige πίστις haben werden, die Abr. gehabt. Es ſteht uns allen bevor, iſt allen gewiß beſtimmt, aber freilich nur unter Bedingung. Dieſe Bedingung wird unter anderer Form, nehmlich der eines Particips mit dem Artikel, d. h. eines Relativſatzes, beigebracht, iſt aber nichts deſtoweniger Bedingung, ſo wie

*) Hier fehlt καὶ vor πληρ. in DEFG. Vulg. It. Julian. al., doch die Orientalen halten es feſt, und obwohl einiger Zweifel entſtehen könnte (ſ. Fritzſche), glaube ich doch bei ihrem Texte ſtehn bleiben zu müſſen.

VIII, 4. das μὴ κατὰ σάρκα περιπατεῖν ἀλλὰ κ. πνεῦμα. Uns die wir glauben, d. h. allen denen von uns, welche glauben, oder unſer Vertrauen ſetzen, wie πιστεύειν mit ἐπὶ genauer ausgedrückt wird. Zwar Apg. IX, 42. XI, 17. XVI, 31. bedeutet πιστ. ἐπὶ τὸν κύριον dem Weſen nach nichts anders als ſonſt π. εἰς τ. κ., aber ſowohl oben V. 5. als hier möchte der Begriff: an Gott glauben, ganz fremd ſeyn. Das Vertrauen iſt gerichtet ἐπὶ τὸν — νεκρῶν. Mit Abſicht ſagt hier P. nicht auf Chriſtum, ſondern auf Gott, weil eben hierin die Aehnlichkeit mit dem Glauben Abrahams enthalten iſt. Wir ſehen aber zugleich hieraus, daß Paulus den Glauben an Chriſtum immer auch unter der Form eines Vertrauens auf Gott auffaßt, was er inſofern thun konnte, als ihm Gott immer erſter Urheber der Erlöſung, Chriſtus deren Vermittler war, die Wohlthat alſo immer von Gott ausging. Eben darin aber, daß der Glaube ein Vertrauen auf Gott iſt, liegt auch die Aehnlichkeit mit dem Glauben Abrahams. Dieſer vertraute auf Gott, daß er ihm trotz der Abweſenheit alles Grundes zur Hoffnung auf ſeiner Seite, dennoch die zahlreiche Nachkommenſchaft und alle die Segnungen verleihen könne und wolle, die er ihm verheißen hatte. Der Chriſt ſoll nach dem Sinne des Apoſtels mit gleicher Zuverſicht von Gott erwarten, daß er ohnerachtet ſeiner Unwürdigkeit ihm doch das durch Chriſtum erworbene Heil hier und in Ewigkeit gewähren werde. Die Bezeichnung aber, unter welcher hier Gott erſcheint, iſt ὁ ἐγείρας κ. τ. λ. Es leidet keinen Zweifel, daß der Ap. damit eben dasjenige bemerkbar machen will, worauf das Vertrauen des Chriſten ſich bauen ſoll, denn ſchon I, 4. haben wir erkannt, wie Chriſti Auferſtehung als öffentliche Beſtätigung ſeiner Meſſiaswürde und der durch ihn geſchehenen Erlöſung hohe Wichtigkeit für ihn gehabt und haben müſſen. Ob in ſeinem Gemüthe zugleich eine Beziehung auf V. 17. τοῦ ζωοπ. τ. νεκρούς Statt gefunden habe, läßt ſich nicht beſtimmen.

Nachdem aber nun einmal der Wiederbelebung Chriſti erwähnt, und dieſelbe als Beſtätigung ſeines Werkes und unſer Glaubensgrund aufgeführt worden war, lag wohl nichts näher als eben dieſes in ſeinem Tode und ſeiner Auferſtehung vollbrachten Werkes ſelbſt eingedenk zu ſeyn, und das Ganze der Rede auf ſolche Weiſe würdig abzuſchließen. Dies geſchieht V. 25., und zwar ſo daß nicht nur der Parallelismus der Glieder dem Satze eine poetiſche Farbe giebt, ſondern auch einige Beziehung auf Jeſ. LIII, 5. faſt unverkennbar wird. Es ſcheint als habe ihm beim Schreiben dieſe Stelle vorgeſchwebt, und ſein Beſtreben dahin gezielt, ihren Inhalt nach der Vollendung gleichſam zu ergänzen und durch Erwähnung der Auferſtehung zu

verherrlichen *). παρεδόθη — παραπτώματα ἡμ. παραδιδόναι hingeben, von Chriſtus geſagt, Bezeichnung ſeiner Hingabe zum Tode, VIII, 32. Eph. V, 2. vgl. Jeſ. LIII, 6. nach der LXX. δικαίωσις iſt von δικαιοσύνη, was einige Handſchriften darbieten, verſchieden wie wirkende Handlung vom gewirkten Erfolg. Wenn nun P. ſagt, daß Chriſtus διὰ τὰ παραπτ. ἡμῶν hingegeben, und διὰ τὴν δ. ἡμῶν auferweckt ſey, ſo ſieht man erſtlich, daß διὰ das eine Mal die bewegende Urſache, das andere Mal den vorgeſetzten Zweck anzeige; ſodann entdeckt man, daß Hingabe wegen unſerer Sünden keine andere Bedeutung im Sinne Pauli haben kann als: zu Tilgung unſerer Sündenſchuld, folglich auch hier die δικαίωσις einbegriffen iſt; ferner wenn man fragt, wiefern die hier bezeichneten Unterſchiede gelten, ſo kann nicht geleugnet werden, daß das Streben nach Parallelismus und Gegenſatz viel Einfluß auf dieſe Bezeichnung gehabt habe; aber es iſt doch nicht zu vergeſſen daß, vom Standpunkte des Apoſtels aus angeſehn, volle Wahrheit in ihr enthalten ſey. Die Urſache, die Gott zur Aufopferung Chriſti gleichſam nöthigte, war die Sünde der Menſchen, ſie ſcheidend von Gott, und Beſeligung des Geſchlechts ohne Sühnung unmöglich machend. Dieſe wurde gebüßt in ſeinem Tode; aber der Menſchheit half die Büßung nichts, wenn ſie nicht glauben konnte; den Glauben wirkt erſt ſeine Auferweckung, und hatte ihn geſchichtlich gewirkt; ſo war alſo dieſe zur δικαίωσις unentbehrlich, und iſt von Gott veranſtaltet worden, um die Menſchen in den Genuß deſſen zu bringen, was ihnen Chriſti Tod erworben hatte.

*) Dies wird (von Reiche, Fritzſche) geleugnet, weil die Stelle keine Aehnlichkeit mit der unſrigen habe. In den Worten freilich nicht, aber im Gedanken und der ganzen Conformation; ein Citat iſt ſie daher freilich nicht, eine freie Nachbildung kann ſie ſehr wohl ſeyn.

Fünftes Kapitel.

V. 1. 2. Bis hierher hat der Ap. den Weg zur Rechtfertigung gewieſen, er hat das Bedürfniß einer von Gott zu ertheilenden Gerechtigkeit aus dem Mangel einer eigenen bei Heiden und Juden dargethan, dann weiter gezeigt wie Gott dieſelbe dem Glaubenden verleihe in dem Tode Chriſti für die Menſchheit, und aus Abrahams Geſchichte den Beweis geführt, wie der Glaube allein es ſey, welcher von Seiten der Menſchen die Erlangung dieſes Zieles aller ſittlichen Beſtrebungen vermittele. Dieſe Wegweiſung beſchäftigt ihn hinfort nicht mehr, vielmehr, wiefern er mit dem Aoriſt δικαιωθέντες die nächſtfolgende Gedankenreihe anhebt, nimmt er die Erlangung der Gerechtigkeit als geſchehen an, denkt nicht mehr an die deren bedürftige, ſondern an die in ihren Beſitz eingetretene Menſchheit, und, wiefern er durch οὖν verknüpft, läßt er uns Gedanken erwarten, welche nicht wohl aus irgend einem einzelen vorangegangnen Satze, als aus dem Ganzen der bisherigen Abhandlung als Folgerungen hergeleitet ſeyen. Dergleichen Gedanken können nun entweder reine Folgerungen, oder gefolgerte Ermahnungen ſeyn. Jene bietet uns die gemeine, wie es ſcheint durch **BEFG** geſtützte Lesart ἔχομεν, dieſe die auf die Auktorität von **ACDI.** Syr. Erp. Kopt. Vulg. It. und vieler VV. von Lachmann, Scholz, Fritzſche aufgenommene, ἔχωμεν. Fragen wir, welches der wahre Text ſey, ſo kann man freilich darauf gar nichts bauen, daß im Folg. lauter Indikative ſtehn, da καυχώμεθα auch Conjunkt. ſeyn kann; doch für den Indikativ ſcheint im Voraus wenigſtens das zu ſprechen, daß der Ap. in dieſem Briefe den paränetiſchen Theil ſo ſtreng vom dogmatiſchen ſcheidet, daß er ſich nie aus dieſem in jenen verirrt*); denn eine Verirrung

*) Ermahnungen wie die VI, 11 f. 19. können nicht entgegen geſtellt werden, denn ſie haben zwar die Form der Paräneſe, ſind aber weſentlich nur aus dem Vorhergehenden erſchloſſene Erklärungen daß das darin Enthaltene geſchehen ſolle oder müſſe.

würde es immer nur ſeyn, wenn er hier, wo er noch viel dogmatiſches zu verhandeln hat, für einige Augenblicke auf das Gebiet der Paräneſe überträte; die Auktorität aber iſt, was die ält. Handſchriften anlangt, ziemlich gleich auf beiden Seiten, und überhaupt nicht groß für den welcher bedenkt, wie ſo oft in den Hdſchr. ο̄ und ω̄ verwechſelt werden, ſo daß allein Sinn oder Zuſammenhang entſcheiden kann, welches das Wahre ſey. So lange daher nicht der Sinn der zwei erſten Verſe ſelbſt eine Nöthigung darbietet, uns für den Conjunktiv zu entſcheiden, werden wir den Indikativ als den wahren Text betrachten. Ob aber dies Statt finde, kann erſt dann entſchieden werden, wenn die VV. ſelbſt erforſcht ſeyn werden. — ἔχειν εἰρήνην wird, wenn der Indik. behalten wird, Frieden haben bedeuten, wenn der Konj., Frieden halten. Daß es auch dieſes könne will ich zugeben, obwohl eigentlich εἰρηνεύειν oder ἄγειν εἰρ. dies bezeichnet. In dieſem Falle ermahnt P. ſeine Leſer, nachdem ſie nun durch die πίστις gerechtfertigt ſind, Frieden mit Gott zu halten, ſich nicht von neuem feindſelig gegen ihn aufzulehnen, gegen ihn zu empören. διὰ χρ. kann dann nur bedeuten: durch Chriſti Unterſtützung (Fritzſche.). Aber ich kann nicht bergen daß mir hier ſofort Bedenken entgegen treten. Erſtlich, mag man auch zum Menſchen eben ſo richtig ſagen können: ἔχε εἰρήνην π. τ. θ., wie man ſagen kann: καταλλάγηθι τῷ θεῷ (2 Kor. V, 20.), was mir etwas zweifelhaft, von Reiche durchaus geleugnet zu werden ſcheint, ſo war doch eine ſolche Ermahnung nur da an ihrer Stelle, wo von einer Friedensſtiftung oder Ausſöhnung bereits geſprochen worden war; an der unſrigen aber, wo weder einer früheren Feindſeligkeit noch des jetzt eingetretenen Friedens irgend erwähnt worden iſt, möchte zwar eine Ermahnung, die erhaltene δικαιοσύνη wohl zu bewahren, nicht aber die gut angebracht ſeyn, fortan Frieden mit Gott zu halten. Zweitens, obwohl zuzugeſtehn iſt daß Chriſtus als derjenige bezeichnet werde, welcher dem Menſchen Kraft zum guten Werke verleihe (1 Tim. I, 12.), ſcheint mir doch die Ermahnung, nicht ſich durch ihn verſöhnen zu laſſen, ſondern durch ihn Frieden zu halten, der pauliniſchen Denkweiſe um ſo mehr unangemeſſen als er ſo oft Gelegenheit gehabt hätte auf dieſe Art zu ermahnen, und es doch nirgends thut. Dagegen wenn wir den Indik. beibehalten, ſo iſt das ἔχειν εἰρ. etwas neues was er den Leſern als Folge und Frucht des δικαιωθῆναι verkünden kann, und dagegen iſt nichts einzuwenden, Chriſtus aber iſt Vermittler davon, weil er Vermittler des δικαιωθ. iſt. Indem er uns den Erlaß der Schuld vermittelte durch ſeinen Tod, brachte er uns auch Frieden mit Gott. In dem Begriffe dieſes Friedens liegt zunächſt nichts mehr als das Aufhören der Tren-

nung und Spaltung von Gott, in welche der Menſch durch die Sünde gerathen war, denn erſtlich von der Geſinnung des Menſchen gegen Gott iſt noch nicht die Rede geweſen, und kann — wenn nicht Ermahnung Statt findet —, auch hier nicht die Rede ſeyn, und ſodann, obwohl aus ihm die ſchönſten Anſprüche für die Zukunft hervorgehn, ſo gehn ſie doch nur durch Folgerung hervor, und es war nicht nothwendig daß P. ſie ſchon hier mit dachte, ja wenn ſein Zweck war, die Folgen der Rechtfertigung darzuſtellen, wie eine ſich aus der andern entwickelt, durfte er ſie hier noch nicht mit denken, und werden alſo die Ausll. welche, dies annehmend, den Begriff auf ſeinen eigenen Umfang einſchränken, deßhalb nicht zu tadeln ſeyn. V. 2. wird, wenn die Part. καὶ uns nicht gewaltig täuſcht, eine andere, von der vorigen verſchiedene, ebenfalls durch Chriſtum vermittelte Wohlthat mit Hülfe eines Relativſatzes aufgeführt; aber welche es ſey, darüber iſt man keineswegs einig. Wir betrachten das Einzele. ἐσχήκαμεν. Nachdem Semler's Meinung daß P. allein Subjekt dieſes Verbi ſey, beifallslos dahin geſchwunden iſt, können wir als zugeſtanden annehmen, daß alle Gläubigen ohne Ausnahme zu verſtehn ſeyen; das Perfekt wollen Glöckler, Meyer, Fritzſche nur als **habuimus**, wir haben gehabt, anerkennen, und weiſen die Bedeutung: **nacti sumus**, wir haben empfangen und beſitzen nun (Winzer, **progr. pasch. 1832. in Rom.** V, 1—8. de Wette, A.), entſchieden ab. Ich muß ſie noch feſthalten. Ich leugne nicht, daß ἔσχηκα **habui** bedeute, aber ſo wie ἔσχον mit ſeinen Modis gewiß bedeutet: **nactus sum** (ſ. zu I, 13.), ſo auch ἔσχηκα, nur daß hier die dem griech. Perfekt eigene Beziehung auf die Gegenwart hinzutritt. Ein Beiſpiel ſtehe hier Statt vieler. Plat. Apol. S. 20. D. ſagt Sokrates: πειράσομαι ἀποδεῖξαι τί ποτ᾽ ἔστι τοῦτο ὃ ἐμοὶ πεποίηκε τό τε ὄνομα καὶ τὴν διαβολήν. Er ſpricht aber von dem ὄνομα und der διαβολή, welche jetzt von ſeinen Anklägern benutzt wird. Dann fährt er fort: ἐγὼ γὰρ δι᾽ οὐδὲν ἀλλ᾽ ἢ διὰ σοφίαν τινὰ τοῦτο τὸ ὄνομα ἔσχηκα. Da ſehe nun der Leſer, ob er ſich entſchließen kann zu überſetzen: ich habe dieſen Namen gehabt, oder mit Schleiermacher überſetzen will: ich habe ihn erlangt, mit Wolf und Aſt: **adeptus sum.** (vgl. 2 Kor. II, 12. VII, 5.) προςαγωγή, akt. das Hinzuführen, paſſ. das Hinzugeführtwerden, oder der Zutritt. So Eph. II, 18. III, 12. Stände nun hier entweder πρὸς τὸν πατέρα, wie an der erſten der zwei Stellen, oder auch gar nichts was zu προςαγ. gezogen werden könnte, wie an der zweiten derſelben, ſo würde ſie als Zutritt zu Gott betrachtet, und Chriſtus, analog dem προςαγωγεὺς an königlichen Höfen, als derjenige angeſehn werden können, welcher

den durch die Sünde von Gott geſchiedenen Menſchen bei ihm einführe, und ſo iſt geſchehn von Dekum., Bos, Wetſt., Michaelis, Tholuck, Schott, Reiche. Nun aber findet ſich hier εἰς τὴν χάριν ταύτην, was damit verbunden werden kann; da würde es ein verkehrtes Beginnen ſeyn, dieſe nahe liegende Verbindung aufgeben und Etwas ergänzen zu wollen was weder ausgeſprochen noch irgend wodurch indicirt worden iſt. Während nun bei weitem die meiſten Ausll. προςαγ. als Zutritt gefaßt, und εἰς τ. χ. damit verbunden haben, finden ſich doch auch Einige, welche dem Worte lieber die aktive Bedeutung beilegen wollen: Hinleitung, Hinzuführung (Benecke, Paulus, Glöckler), und zwar P. und Gl. ſo daß ſie τῇ πίστει damit verbinden, Ben. mit den oben angeführten aber εἰς τ. χ. mit τῇ πίστει. Dieſer Dativ hat einige Unſicherheit, wiefern er in **BDFG. Aeth. It. Aug. Hilar. Ambrst.** fehlt. Wäre die Ergänzung von πρὸς τ. πατ. richtig, ſo könnten ſie nicht fehlen, weil ſonſt εἰς τ. χ. gar nichts hätte, womit es ſich verbinden ließe. Bei der von uns angenommenen Verbindung ſind ſie nicht ſchlechthin nothwendig, wiefern es dem Schreibenden frei ſtehn mußte, ob er das Mittel zur Erlangung des Zutritts auf unſrer Seite ausſprechen wollte oder nicht; wiefern es indeß ſehr zweckmäßig war, wenn er daſſelbe, das er nie genug als das einzige einſchärfen zu können glaubt, auch hier beifügte, iſt wenigſtens ein innerer Grund zur Weglaſſung nicht vorhanden *). Iſt der Dativ ächt, ſo iſt ſeine Verbindung mit προςαγ. inſofern allerdings möglich, als man προςάγειν τινὶ eben ſo gut ſagen kann als πρός τινα; aber die dadurch, wie durch die andere Deutung der προςαγ. nöthig werdende Verbindung von εἰς τὴν χάριν ταύτην mit τῇ πίστει halte ich für unſtatthaft, denn erſtlich entbehrt der Ausdruck πίστις εἰς τὴν χάριν aller Analogie, und ſodann, da die χάρις nach den beigeſetzten Worten gewiß etwas ſchon vorhandenes iſt, die pauliniſche πίστις aber immer etwas noch zu erwartendes ins Auge faßt, würde ich den Ausdruck mit P. Vorſtellungsweiſe nicht recht zu vereinigen vermögen. Ich halte daher die oben angezeigte Verbindung für die einzig richtige. Fragen wir nun weiter was das für eine χάρις ſey, die er ταύτην nennt, und von der er ſagt: ἐν ᾗ ἑστήκαμεν, ſo iſt zuerſt klar daß nach Verwerfung der Verbindung mit τῇ πίστει auch die auf dieſer ruhenden Erklärungen keinen Werth mehr für uns haben können, ſodann aber bleibe ich mit

---

*) Lachmann hat die Worte getilgt. Fritzſche erklärt die Lesart von A. Chryſ., Theod., ἐν τῇ π., für die wahre, weil ἐν in ἐσχήκαμεν leicht untergehn konnte; doch eben ſo leicht konnte es auch daraus entſtehn, wie Meyer urtheilt.

de Wette und Köllner noch immer bei der Anſicht ſtehn, daß dieſelbe ſowohl durch καὶ als durch die Ordnung der Glieder als etwas von der εἰρήνη nicht allein verſchiedenes ſondern auch höheres als dieſe bezeichnet werde, und da ſowohl das Pronomen als auch der Relativſatz ſie als etwas ſchon vorhandenes, die oben ſchon behauptete Allgemeinheit des Satzes aber als etwas allen Gläubigen gemeinſames anzuerkennen nöthigt, ſo urtheile ich mit den Genannten daß der Ap., wohl beachtend daß die εἰρήνη π. τ. θεὸν an ſich betrachtet nur das Aufhören des bisherigen feindſeligen Zuſtandes in ſich faßt, alſo eigentlich etwas bloß negatives iſt, es für nöthig geachtet habe, ihr auch das Affirmative, den Eintritt in den wirklichen Genuß der göttlichen Güte, noch beſonders beizufügen, und verſtehe daher die χάρις von dem Gnadenſtande, in welchen der durch die δικαίωσις mit Gott verſöhnte Gläubige durch Chriſti Vermittelung eingeführt worden ſey. In ἑστήκαμεν kann ich, da die Stelle in ihrem Zuſammenhange deſſen gar nicht erwähnt, was der Menſch thue, ſondern allein der Wohlthaten welche mit der δικαίωσις für ihn eingetreten ſeyen, den Begriff des Feſtſtehns d. h. des freien ſelbſtthätigen Beharrens, den es 1 Kor. XV, 2. 2 Kor. I, 24. hat, nicht anerkennen, wohl aber mit Köllner und Meyer darin den Ausdruck der Ueberzeugung des Ap. finden, daß dies Befinden im Gnadenſtande ein bleibendes und unentreißbares ſey, daß der Gläubige in der χάρις gleichſam feſten Sitz und ſichern Standpunkt gefunden habe. Verſtehn wir aber die Worte ſo, ſo liegt in dem Gedanken nichts mehr, was der Annahme daß V. 1. ἔχομεν die wahre Lesart ſey, entgegen ſtehe. P. ſagt: durch die δικαίωσις hat uns Chriſtus Frieden mit Gott vermittelt, derſelbe aber hat uns auch Zutritt verſchafft in den Stand der Gnade, in welchem wir jetzt feſt gegründet ſind. Fritzſche will die χάρις nur von dem Frieden mit Gott ſelbſt verſtehn, und dann freilich würde der Relativſatz bei der Lesart ἔχομεν eine höchſt abgeſchmackte Wiederholung enthalten, zu deren Vermeidung man ſich wohl entſchließen müßte den Conjunctiv anzunehmen, um wenigſtens den Satz zu erhalten: Laßt uns Frieden halten mit Gott durch Unterſtützung Chriſti, der uns ja auch zu dieſem Frieden den Zutritt vermittelt hat. Aber ich ſehe weder die geringſte Nothwendigkeit zu dieſer Deutung der χάρις, noch in dem durch den Conjunktiv erzielten Gedanken irgend einen Vorzug ſo hoher Art, daß ich deßhalb das Ungehörige der Paräneſe oder das Unpaſſende des Gedankens: Frieden mit Gott halten durch J. Chr. überſehn könnte, und bedenke mich daher nicht mit Winzer, Köllner, de Wette, Meyer den Indikativ beizubehalten, und ſo zu erklären wie oben geſchehn iſt. Nun aber iſt auch

καυχώμεθα im zweiten Theile des V. und V. 3. als Indikativ zu betrachten. Zu dem Feſtſtehn in der Gnade, welches die Chriſten bereits erlangt haben, fügt der Ap. noch den — darin begründeten, doch auch beſondere Hervorhebung geſtattenden — neuen Vortheil der erlangten Hoffnung künftiger Herrlichkeit hinzu, und drückt die dadurch hervorgerufene Gemüthsſtimmung dadurch aus, daß er ſagt: καυχώμεθα ἐπ' ἐλπίδι τ. δ. τ. θ. Es fragt ſich, ob dieſer Satz mit ἐν ῇ ἑστ. als Fortſetzung des Relativſatzes, oder als ſelbſtſtändiger Satz mit dem Hauptſatze εἰρήνην ἔχομεν zu verbinden ſey? Gegen die erſtere Annahme ſtellt Fritzſche den Grund auf, daß in οὐ μόνον δὲ V. 3. nur auf dieſen letzten Gedanken Rückſicht genommen werde. Allein dies konnte wohl auch dann geſchehn, wenn dieſer Satz mit einem andern vorhergehenden in Verbindung ſtand, wenn zumal dieſer das Allgemeine enthielt, woraus das καυχᾶσθαι als etwas beſonderes hervorgehoben wurde; dann aber ſcheint doch für dieſe Verbindung erſtlich ihre größere Natürlichkeit (Meyer), und ſodann der Umſtand zu ſprechen, daß bei der andern Annahme der Relativſatz, der nach unſerer Erklärung einen ſehr wichtigen Gedanken, und den Grund des καυχᾶσθαι ſelbſt enthält, zu ſehr die Geſtalt eines nur eingeſchobenen, beiläufig ausgeſprochenen Gedankens erhalten würde. Ich bin daher ſehr geneigt, mit Wetſt., Meyer, die Verbindung mit dem Relativſatze für die richtige zu halten. καυχᾶσθαι kann man mit dem lat. exsultare vergleichen; es iſt nicht ſowohl unſer „rühmen", als vielmehr ſich heftig, gleich als triumphirend, freuen, ſtolz auf Etwas ſeyn, als auf ein großes Gut. Gewöhnlich wird es mit ἐν conſtruirt, doch auch ἐπὶ mit Dat. bezeichnet die Hoffnung als den Grund des καυχᾶσθαι, und ſehr möglich daß P. darum hier ἐπὶ gebraucht, weil ſo eben erſt ἐν in anderer Bedeutung vorangegangen. Die δόξα τοῦ θεοῦ, auf welche ſich die Hoffnung richtet wird von den Ausll. ſehr verſchieden gefaßt. Was P. meine, kann man nicht in Zweifel ziehn, denn er kann nur den beſſeren, vollkommenern, herrlicheren Zuſtand meinen, den er einſt erwartet, und auch ſonſt als δόξαν zu bezeichnen pflegt. Ueber die Bezeichnung als δ. τοῦ θεοῦ kann ich mich nur auf das beziehn was ich zu III, 23. bemerkt habe. Nun iſt alſo der vollſtändige Inhalt dieſer zwei Verſe: Durch Chriſtum erhalten wir Losſprechung von unſerer Schuld, und in derſelben Frieden mit Gott; doch nicht nur dieſe, ſondern auch den Antheil an der ganzen Fülle göttlicher Segnungen, welchen unſer Leben wirklich bereits offenbart, und überdies die frohe, erhebende Hoffnung einſtiger Wiederherſtellung zur göttlichen Herrlichkeit.

V. 3. Οὐ μόνον δέ*), wobei leicht ergänzt wird ἐπὶ τῇ ἐλπίδι καυχώμεθα, ſtellt uns das καυχᾶσθαι ἐν ταῖς θλίψεσιν als etwas noch größeres dar als jenes Stolzſeyn auf die Hoffnung, und wohl mag mans dafür anſehn, wenn Jemand es zu thun vermag. Denn in der Hoffnung die man hat, frohen, aufgerichteten Muthes ſeyn, iſt eben ſo Schweres nicht, und auch wer eiteln Hoffnungen hingegeben iſt, vermags zu leiſten. Aber in Trübſal die Kraft nicht zu verlieren, dazu werden Stützen erfordert, welche nicht allein das Eitle, nein welche ſogar die höchſte Weisheit der Welt nicht giebt. Paulus, in tauſend Trübſalen ſeit ſeiner Bekehrung umhergeworfen, wußte was in dieſer Hinſicht ſein Chriſtenthum vermochte, und wieviel größer dies noch war als Hoffen allein; darum kann er nicht unterlaſſen Zeugniß davon abzulegen. Vom Begriffe des καυχᾶσθαι darf nichts abgedungen werden, wenn wir nicht zugleich der kräftigen Geſinnung des Apoſtels abbrechen wollen; nicht nur unerſchrocken, nicht nur guten Muthes iſt er, ſondern wirklich froh, hoch aufgerichteten Sinnes, ja er rechnet ſichs zur Ehre, daß ihn die Trübſal trifft, die ihm ein ſicheres Unterpfand einſtiger Herrlichkeit wird, wie er ſelbſt ſogleich erklärt**). Das Participialglied iſt cauſſal zu faſſen, wie 1 Kor. XV, 58. 2 Kor. I, 7. IV, 14. Die Trübſal wirkt ὑπομονήν, Geduld, Standhaftigkeit; wiefern, ſagt P. nicht, alſo gebührt auch ſeinem Ausleger nicht die Erörterung; es wird genügen zu bemerken, daß er den Satz nicht als allgemein ausſpricht, ſondern nur in Bezug auf die Chriſten; denn von allen übrigen Menſchen möchte er kaum gelten. Die ὑπομονὴ nennt er als erſte Frucht der Trübſal, geht aber von da ſteigernd weiter, bis er auf einem Punkte ankommt, der, gleich einer lichten Höhe, ihn nicht allein nicht weiter ſteigen, ſondern auch das Heilſame der Trübſal klar überſehen, und die καύχησις als wohl begründet erſcheinen läßt.

V. 4. 5. ἡ — δοκιμήν. δοκ. wird höchſt verſchieden überſetzt, probatio, sui ipsius exploratio, experientia, specimen u. ſ. f. Will man die Bedeutung des Worts aus dem Umſtande herleiten, daß P. die δ. als eine Wirkung der ὑπομονὴ darſtellt, ſo wird man kaum etwas ſicheres gewinnen, indem verſchiedene Zuſtände als ſolche gedacht werden konnten. Die Grammatik führt uns auf δοκιμάζειν und δόκιμος, und giebt uns daher die Bedeutung der Bewährung oder Bewährtheit, d. h. eines Zuſtandes worin der Menſch die Probe beſteht, der erprobten Tüchtigkeit. Dieſe Bed. paßt an unſerer Stelle, denn

---

*) Die ellipt. Formel ſelbſt ſ. V. 11. VIII, 23. IX, 10. 2 Kor. VIII, 19.

**) Glöckler nimmt ἐν lokal, und ergänzt ἐπ' ἐλπίδι κ. τ. λ., was weder der Gebrauch von ἐν bei καυχᾶσθαι noch der Gegenſatz erlaubt.

ſtandhaftes Beharren zur Zeit der Anfechtung hat den Erfolg, daß es das Gute welches im Menſchen iſt, befeſtigt und bewährt, wie für die Umgebungen (an die hier nicht gedacht iſt), ſo für den Dulder ſelbſt. Sie findet Statt Phil. II, 22. von der erprobten, bewährten Tugend des Timotheus in treuem Dienſt; nicht minder 2 Kor. II, 9. al., iſt auch die gewöhnlichſte Erklärung unſerer Stelle. ἡ — ἐλπίδα. Eben Jenes alſo, was P. zuerſt als Gegenſtand und Grund der καύχησις aufgeſtellt, die Hoffnung, deren Objekt hier gewiß nicht allein die äußere Durchhülfe, ſondern auch, und vornehmlich, die einſtige δόξα iſt, wie wenn auch ſonſt nichts, aus Vers 9. 10. hervorgeht, erſcheint hier wieder als Leidensfrucht, um durchaus zu rechtfertigen was der Apoſtel zu Anfange geſagt, καυχώμεθα ἐν ταῖς θλίψεσιν. Und am Schluß nun das Wort der Zuverſicht ἡ ἐλπὶς οὐ καταισχύνει, ſie beſchämt nicht, oder mit Luther, ſie läßt nicht zu Schanden werden, d. h. ſie täuſcht den nicht, der ſich ihr hingiebt. Es iſt klar wie auch dies nicht von jeder Hoffnung gelten kann, ſondern nur von der des Chriſten, die auf ſo ſicherer, von Gott, dem Untrüglichen, ſelbſt gegebener Bürgſchaft ruht. Unrichtig aber iſt es, wenn man ſagt ἡ ἐλπὶς ſtehe für αὕτη ἡ ἐλπίς (Tholuck; die ſo begründete Hoffnung, de Wette), oder ἡ ἐ. ἡμῶν; denn gilt gleich was er ſagt, nur von der chriſtlichen Hoffnung, ſo muß der Satz doch von P. allgemein ausgeſprochen werden, wenn er nicht alle Kraft, zumal in dieſer Steigerung, verlieren ſoll.

Der zweite Theil des Verſes beginnt die Auseinanderſetzung und Rechtfertigung der bisherigen Behauptungen, vornehmlich der letzten von der Hoffnung, ſo daß auch V. 2. zugleich mit bewieſen wird. ἡ ἀγάπη τοῦ θεοῦ. Der Genitiv kann objektiv und ſubjektiv genommen werden; iſt er objektiv, ſo meint P. die Liebe der Chriſten gegen Gott, von der ſehr wohl geſagt werden kann, ſie ſey durch den Geiſt in unſere Herzen ausgegoſſen worden, ja die auch allenfalls als Unterpfand der Erfüllung unſerer Hoffnung angeſehn werden mag; ſo Theodoret, Auguſtin, Skt. Bernhard, Anſelm, Klee, Glöckler, A. Nimmt man ihn aber ſubjektiv von der Liebe Gottes gegen uns, ſo kann zwar der Ausdruck: ſie iſt in unſern Herzen ausgegoſſen, etwas auffallen, aber nicht nur läßt ſich dieſer von dem ſtarken, überſchwänglichen Gefühl der Liebe Gottes, das über unſere Herzen verbreitet ſey, recht wohl erklären, ſondern es bietet auch Gottes Liebe die wahre, untrügliche Bürgſchaft dar, daß unſere Hoffnung nicht eitel ſey, und überdies V. 6—8. erlauben keine andere Deutung, als die von ziemlich allen ältern wie neuern Erklärern einſtimmig angenommene, und eben dahin ſcheint ſich des Apoſtels Sprachgebrauch überhaupt zu neigen,

vgl. VIII, 39. und 35. 2 Kor. XIII, 13. Die Präp. ἐν giebt keinen Anſtoß, wiefern nicht von dem Akt der Ausgießung (Aor.) ſondern von dem ſchon vollendeten Ausgegoſſenſein (Perf.) die Rede iſt. In unſern Herzen iſt das lebendige Gefühl der Liebe Gottes verbreitet. διὰ πνεύματος—ἡμῖν. Dieſe Worte würden ohne Bemerkung vorbeigelaſſen werden können, fände ſich nicht bei Roſenmüller die von Nöſſelt (Opusc. fasc. III. p. 90 sqq.) entlehnte Deutung: doctrina christiana, mit der Bemerkung daß πν. dieſelbe oft bezeichne. Ich habe Nöſſelt's Arbeit nicht zur Hand, aber wage doch kühnlich die Behauptung daß dies an keiner einzigen Stelle der Fall ſey, und am wenigſten in der unſrigen. Freilich hat Roſenm. volles Recht zu behaupten, die Wundergaben des Geiſtes ſeyen hier nicht gemeint, aber der Geiſt iſt es, der nach dem Apoſtel in uns wohnt, und alles Gute, vornehmlich den Glauben und die Liebe, in uns wirkt, und von dem er wohl ſagen mag, er ſey uns gegeben. Ihn muß er auch als Urheber des Bewußtſeyns anſehn, das in Menſchenherzen einkehrt von der Liebe Gottes.

V. 6. iſt zuerſt über den Text zu ſprechen. Statt des erſten ἔτι nehmlich bietet B. (Erp. Copt,) εἴ γε, was, wenn γὰρ fehlte, in ſeiner argumentativen Bedeutung einen guten Sinn gäbe, aber weder genügend bezeugt iſt, noch mit γὰρ zugleich geſagt werden kann. Nicht beſſer bezeugt ſind εἰ γάρ, εἰ δέ, εἰς τί (FG. ut quid Vulg. It. ptr. latt.) und überdies die zwei erſten Lesarten ganz unpaſſend, die letzte, mehr der Disputation und der oratoriſchen Darſtellung angehörig, der Eigenthümlichkeit des gegenwärtigen Vortrags wenig angemeſſen. ἔτι ſcheint an dieſer Stelle nur von CDE und vielleicht A (der Anfang des Wortes fehlt, nur τι iſt noch vorhanden) geſtützt. Eine überwiegende Auktorität fehlt alſo ganz, nur ſo viel iſt gewiß, daß wenn nicht auch γὰρ wegfallen ſoll, ein Wort am Anfange geſtanden haben muß. War dieſes ἔτι, ſo konnte es nur zu ὄντων ἡμ. ἀσθ. gehören *). Nun aber findet ſich nach ἀσθενῶν ein zweites ἔτι in ABCD*FG. Copt. Syr. Ar. pol. Vulg. It. Epiph. Isid. pel. Dam. Marcion. Iren. Patr. lat., alſo nicht nur bei den Zeugen welche an der erſten Stelle etwas anderes haben, ſondern in den beſten und verſchiedenartigſten Zeugniſſen, ſo daß ich Gries-

*) Uſteri's Vorſchlag (Lehrbegr. S. 119.), εἰ γὰρ zu leſen, V. 7. 8. als Parentheſe, V. 9. aber als Nachſatz zu betrachten, in welchem dann οὖν der längern Parenth. wegen zur Wiederaufnahme des Vorderſatzes diene, kann ſchon wegen gänzlichen Mangels an Auktorität (Isid. pelus. und Auguſtin) für wenig mehr als Conjektur gelten, und iſt für eine ſolche wohl zu geſucht, um eher Beachtung zu finden, als alle leichteren Mittel fruchtlos erfunden ſind.

bach, Koppe, Lachmann, welche es hier aufgenommen, Köllner u. A. welche es gebilligt haben, deßhalb nicht tadeln möchte. Aber freilich entſteht daraus die große Unbequemlichkeit daß nun ἔτι zwei Mal im Texte ſteht, und doch nur zu einem Satzgliede, nehmlich zu ὄντων ἡμ. ἀσθ. bezogen werden kann*). Denn daß ἔτι γὰρ am Anfange weder praeterea, insuper (Seder, Flatt, noch adeo (Koppe) bedeuten könne, iſt gewiß. So bleibt nur übrig, entweder mit Tholuck anzunehmen, daß P. ſelbſt nachläſſiger Weiſe ἔτι zwei Mal geſchrieben, oder einen Weg einzuſchlagen ſich deſſelben ein Mal zu entledigen. Jenes wird man ungern thun, da eine ſolche Nachläſſigkeit wenigſtens höchſt auffallend wäre; dieſes kann nur durch Conjektur geſchehen. Auch dieſe iſt verſucht worden, und zwar an beiden Stellen. Gegen das zweite ἔτι haben ſich Knapp, Vater, Reiche, Meyer, Winzer erklärt, indem ſie annehmen, P. habe nur das erſte geſchrieben, dies aber ſey in den Hdſchr. verſetzt worden, entweder um es an paſſenderen Platz zu bringen, oder weil eine hier anfangende Kirchenlection habe nicht mit ἔτι γὰρ, ſondern mit χριστὸς beginnen ſollen, das erſte ἔτι aber ſey dann etwa aus Nachläſſigkeit ſtehn geblieben. Dagegen aber iſt zu bemerken, daß nicht etwa geringe, aus Lectionarien verbeſſerte Handſchriften, ſondern unſre älteſten Zeugniſſe das zweite ἔτι haben, und daß dann χριστὸς an ganz unrechtem Platze ſtehn würde (Fritzſche), ſo wie ja auch, wenn die Veränderung in Lectionarien Statt fand, γὰρ hätte verſetzt werden müſſen, wovon nicht eine Spur zu entdecken iſt. Am erſten Platze hat Fritzſche die Verbeſſerung verſucht, indem er vorſchlägt, ἢ τί γὰρ zu leſen. Dann wäre ἢ das argumentative Oder, deſſen Sinn: Oder, wenn man das Gegentheil annehmen wollte, τί γὰρ — in einigen Hdſchr. durch εἰς τι erklärt — führte die affirmative Demonſtration herein. Alſo: Oder, wenn das nicht wäre, wäre es nicht ungereimt? Denn weßhalb iſt Chriſtus — geſtorben? So einfach aber und ſcharfſinnig dieſe Conjektur ſeyn mag, ſo ſteht ihr doch meines Erachtens eben das entgegen, was ich oben über εἰς τι γὰρ bemerkte, daß Farbe und Ton der Darſtellung in dieſer Stelle dieſe Art der Demonſtration nicht zu geſtatten ſcheinen. Hätte P. nur irgend wie die Abſicht, entgegen geſetzte Meinungen zu widerlegen, ich ſchlöſſe

*) Köllner will eine doppelte Beziehung dadurch herausbringen, daß er das zweite ἔτι mit κατὰ καιρὸν verbindet (noch gerade zu rechter Zeit), was aber, geſetzt auch daß es an ſich möglich wäre, in den Gedanken Etwas Gottes unwürdiges hinein bringen würde, wiefern was P. als Ausführung eines großen, mit Weisheit von Ewigkeit her beſchloſſenen, in der Zeit allmählig zur Reife gebrachten Planes allenthalben darzuſtellen pflegt, nun als etwas nur eben noch zurecht gekommenes erſcheinen würde, ſo daß wenig gefehlt hätte, ſo wäre es zu ſpät gekommen.

mich dieſer Vermuthung an; da aber dies nicht der Fall iſt, der Ap. nicht widerlegt, nicht disputirt, nicht rhetoriſirt, ſo kann ichs nicht. Viel einfacher wäre es gewiß, wenn man, wie ich ſchon in der erſten Aufl. vorgeſchlagen, καὶ für ἔτι läſe. Der Sinn wäre ganz der richtige, die Art der Darſtellung dem Tone der Stelle angemeſſen, und die Veränderung nicht eben allzu kühn. Ich ſchlage es daher nochmals vor. Doch nun zur Auslegung. Im Hauptſatze χριστὸς ὑπὲρ ἀσεβῶν ἀπέθανεν iſt leicht zu begreifen, warum der Ap. nicht ὑπὲρ ἡμῶν ſondern ὑπ. ἀσεβῶν geſchrieben; denn eben darin lag, wie V. 7. 8. uns zeigen, das Große des von Gott gegebenen Liebesbeweiſes, daß die für welche er Chriſtum dem Tode Preis gab, nicht Fromme ſondern Sünder waren (ἀσ. = ἁμαρτωλοὶ V. 8. ſ. zu IV, 5.). Ob ὑπὲρ hier nur bedeute: für, zum Beſten, oder: an Statt, iſt noch zu fragen. Nur der neuſten Ausll. zu erwähnen, ſo hatte ich — und vor mir Flatt — behauptet, daß der Präp. um V. 7. willen hier die letztere Bed. zukomme. Nur Winzer und Olshauſen haben ſich eben dafür entſchieden, die Uebrigen, ſofern ſie ſich überhaupt darüber erklären, haben ſich beſtimmt für die andere ausgeſprochen. Eine ſchlechthin zwingende Nothwendigkeit findet in unſrer Stelle nicht Statt, und ich möchte daher nicht mehr behaupten, daß ſie ſo gefaßt werden müſſe; wenn aber Meyer (minder beſtimmt Reiche, de Wette) behauptet, daß P. niemals ein Sterben Chriſti an unſrer Statt lehre, ſo muß ich (mit Fritzſche) um Gal. III, 13. 2 Kor. V, 14. willen dem ſchlechterdings widerſprechen, denn an dieſen Stellen findet die Vorſtellung einer Stellvertretung unleugbar Statt. Daraus aber folgt, daß ſie an unſrer Stelle, wo nicht Ein ihr widerſprechendes Wort zu finden iſt, wenigſtens auch Statt finden könne, und das Gegentheil eben ſo wenig erweislich ſey, als die Affirmative. Im Vorderſatze: ὄντων ἡμῶν ἀσθενῶν ἔτι bedeutet ἀσθενὴς nichts anders als was es überall bedeutet, nehmlich ſchwach. Alle die mannigfaltigen Verſuche, es zum Synonym von ἀσεβὴς und ἁμαρτωλὸς zu machen, ſind daher für verunglückt anzuſehn. Nun aber, da hier nur von einer geiſtigen Schwachheit die Rede ſeyn kann, dürfen wir nur entweder an eine Schwachheit zum Guten überhaupt, oder an Unvermögen uns ſelbſt zu helfen, oder endlich an jene geiſtige Schwachheit denken die P. oft an den Chriſten bemerklich macht, und die ſich in Befangenheit des Urtheils, in ängſtlichem Schwanken über die Grenzen des Erlaubten und Unerlaubten u. dgl. äußert. Von Unfähigkeit zum Guten haben es Glöckler, Meyer, A. verſtanden, vom Unvermögen eigner Hülfe Köllner, von der letztbeſchriebenen Schwachheit Fritzſche. Vollkommen paſſend, ich leugne es nicht, will mir nichts

erſcheinen in dem Satze, als wir noch ſchwach waren, iſt Chriſtus für uns Gottloſe geſtorben, indeß wiefern P. Etwas der Art geſagt haben muß, weil ἀσθ. nichts anderes bedeuten kann, die erſte Deutung aber den im ἔτι liegenden Anſtoß, daß er die Chriſten jetzt entweder als fähig ſich ſelbſt zu helfen, oder als geiſtig ſtark bezeichnen würde, nicht giebt, wohl aber Meyer's Bemerkung, er nenne die Sündigkeit abſichtlich Schwäche, „um ſie als Motiv der zur Rettung intervenirenden Liebe Gottes zu charakteriſiren", gegründet ſcheint, halte ich es für das Beſte mich ſeiner Deutung anzuſchließen. Auch κατὰ καιρὸν hat ſeine Schwierigkeit. Verbindet man es mit dem Vorderſatze: als wir noch ſchwach waren, wie Chryſ., Theod., Luther, Calv., Erasmus, S. Schmidt, Glöckler, Benecke, A. gethan, ſo wird es nur bedeuten können: wie die Zeit es mit ſich brachte (weil nehmlich Chriſtus noch nicht erſchienen war, ſo daß wir nicht anders als ſchwach ſeyn konnten), aber dagegen iſt längſt bemerkt worden, daß dann eine in den Zuſammenhang ganz unpaſſende Entſchuldigung der Schwachheit ausgeſprochen würde, und mit Recht, wie es ſcheint, iſt dieſe Deutung von den neuſten Ausll. ganz verworfen worden. Die Meiſten verbinden mit dem Nachſatze. Dann bedeutet es entweder zu der von Gott beſtimmten oder zu der den Menſchen vortheilhaften Zeit. Daß es das Eine wie das Andere bedeuten könne, iſt zuzugeben (ſ. Kypke, Raphel, A. vergl. Num. XXIII, 23. Jeſ. LX, 22. Hiob V, 26.), nicht minder daß der Tod Chriſti nach P. eigner Anſicht zu einer von Gott vorher beſtimmten Zeit erfolgt ſey (Gal. IV, 4.), woraus von ſelbſt folgt, daß es auch für die Menſchheit eben die rechte Zeit geweſen ſeyn müſſe; aber auch das iſt nicht zu verkennen, daß im vorliegenden Zuſammenhange gar kein Grund enthalten war eine ſolche Beſtimmung beizufügen. Dies hat Fritzſche bewogen κ. καιρ. mit ἔτι in Eins zu verbinden, woran auch Meyer gedacht hatte; eine Verbindung durch welche das „noch" gewiſſermaßen verſtärkt würde, die aber doch immer nur pleonaſtiſch und müſſig ſein würde. Da nun nach keiner Seite hin eine Nothwendigkeit erſcheint, und jede Art der Verbindung Etwas einzuwenden übrig läßt, ſo iſt eine kategoriſche Entſcheidung wohl durchaus unmöglich; doch wiefern bei der Verbindung mit dem Nachſatze zwar keine Nothwendigkeit des Beiſatzes vorhanden iſt, P. aber vielleicht durch irgend einen ihm vorſchwebenden Gedanken zur Setzung deſſelben bewogen ſeyn konnte, würde ich noch immer dieſe den andern vorzuziehn geneigt ſeyn, wie auch Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, gethan haben, hier aber den καιρὸν als die von Gott beſtimmte Zeit denken, weil dieſe zur Beſtimmung des ganzen Verſes beſſer paſſen würde als die andere. Der Zweck nehmlich, für welchen

derſelbe hier ſteht, kann nur der ſeyn, die Liebe Gottes zu erweiſen, deren Bewußtſeyn nach V. 5. der göttliche Geiſt in die Herzen der Gläubigen ausgegoſſen hat. Indem nun P. ſagt, Chr. ſey zu der (von Gott) beſtimmten Zeit für uns geſtorben, deutet er wenigſtens einigermaßen darauf hin, daß dies Sterben nicht nur Chriſti eigenes Werk geweſen, ſondern nach göttlicher Anordnung geſchehn ſey.

V. 7. ſchließt ſich wieder durch γὰρ dem Vorhergehenden an; nun aber dient ſein Inhalt in keiner Weiſe zur Begründung des hiſtoriſchen Faktums, daß Chriſtus für die Gottloſen geſtorben iſt, ſoll vielmehr unleugbar dazu dienen, die Größe der in dieſem Faktum der Menſchheit erzeigten Liebe durch einen Schluß vom Niedern aufs Höhere ins hellſte Licht zu ſetzen; der neue Vers ſteht alſo nicht ſowohl mit V. 6. ſelbſt, als mit dem im Gemüthe des Ap. liegenden Gedanken in Verbindung: Gott hat in jener That Chriſti einen überſchwänglich hohen Beweis ſeiner Liebe gegeben. Dieſen begründet er, in Bezug auf V. 5. 6. aber iſt er nur Erläuterung. Μόλις bedeutet hier nicht: nur mit Mühe und Anſtrengung, wie Glöckler will, denn dann müßten die Worte etwa ſo geordnet ſeyn: ὑπὲρ δικ. γὰρ μόλις ἀποθ. τις; da wo es ſteht, gehört es zum ganzen Satze, und bedeutet: kaum, nicht leicht, d. h. es zeigt an daß das im Satze Enthaltene wohl ſelten oder gar nicht erfolgen werde, ſchließt zwar einzele mögliche Fälle nicht aus, erklärt ſie aber als etwas ungewöhnliches, nicht eben zu erwartendes. Für das Futur würde ein claſſiſcher Schriftſteller wohl ἀποθάνοι ἂν geſetzt haben, wenigſtens eine Andeutung, daß das ἀποθνήσκειν noch nie geſchehn ſey, (Glöckler), kann ich nicht darin erkennen. In der zweiten Hälfte bedeutet τάχα wohl nur vielleicht, eine Bed. die es in der proſaiſchen, zumal ſpäteren Sprache für gewöhnlich hat, nicht aber ſchnell, bald, leicht (Kölln., Glöckl.); vgl. Philem. 15.; καὶ kann nicht mit ἀποθανεῖν (Glöckler), ſondern nur mit τολμᾷ verbunden werden, τολμᾶν aber iſt nicht audere, ſondern, wie oft, sustinere, Etwas über ſich gewinnen; endlich τὶς kann an der Stelle wo es ſteht, zumal nach τάχα, nur Indefinitum, nicht aber Fragepronomen (Meyer) ſeyn. Die beiden Sätze ſind alſo dieſe: Nicht leicht wird Jemand ὑπὲρ δικαίου ſterben; denn ὑπὲρ τοῦ ἀγαθοῦ wird ſich vielleicht Jemand zu ſterben entſchließen können. Die Präpoſ. wird in jedem Falle das anzeigen, daß der Zweck des Sterbens nicht im Sterben ſelbſt liege, ſondern in dem was der Genitiv bezeichnet, und ſo iſt alle Schwierigkeit der Stelle in die zwei Genitive δικαίου und τοῦ ἀγαθοῦ hineingedrängt. Wäre das Genus derſelben unzweifelhaft, ſo wäre ſie auch in ihnen nur gering. Nun aber ſind drei Möglichkeiten da, entweder beide ſind Neutra, oder beide

Maskulina, oder der eine dies der andere jenes. Alle drei ſind verſucht worden*). Zwei Neutra nehmen an Hieronymus (ad Algas. T. III. p. 108. G. ed Fcf.), Erasmus im Comm., Luther, Melanchthon, Bugenhagen. Dieſe Meinung aber wird durch den einen grammatiſchen Grund vollſtändig widerlegt, daß dann das erſte Wort den Artikel haben, oder doch τινὸς dabei ſtehn müßte**). Zwei Maskulina werden von allen übrigen mir bekannten Ausll. — Meyer ausgenommen — anerkannt, aber nicht auf einerlei Art verſtanden. Eine Menge von ihnen, denen neuſtens Fritzſche beigetreten iſt, machen keinen Unterſchied zwiſchen beiden Wörtern. Sie haben das für ſich, daß in der That zwiſchen δίκαιος und ἀγαθός, von Perſonen geſagt, ein Unterſchied in den bibliſchen Schriften nirgends gemacht wird; aber erſtlich ſteht unleugbar τοῦ ἀγαθοῦ in einer Art von Gegenſatz, denn P. ſagt ὑπὲρ δικαίου möchte ſchwerlich Jemand ſterben, ὑπὲρ τ. ἀγαθοῦ könnte es wohl vielleicht Jemand thun; ſodann kommt bei dieſer Auffaſſung nicht nur nach meiner Anſicht, die ja trügen könnte, ſondern nach der der beſten und tüchtigſten Ausll. unſrer Stelle kein guter Sinn heraus, der zweite Satz dient dem erſten weder zur Begründung noch zur Erläuterung, was die Partikel fordert, ſondern hebt unter der Form einer ſolchen das im erſten Geſagte wieder auf. Fr. ſelbſt muß eingeſtehn, daß der Satz nicht nothwendig ſey, ich muß mit Köllner behaupten, daß er — wenn er überhaupt geſagt werden könne — „den mit Kraft begonnenen Gedanken ſchwächen und matt machen" würde. Andere machen einen Unterſchied, und zwar, während ſie δίκαιος durch gerecht (Scholz, Olsh., der leiſtet was gefordert werden kann), fromm (Balten), ſchuldlos (Bengel), redlich (Benecke), rechthandelnd (Paulus), gerecht, tugendhaft, fromm (Glöckler), rechtſchaffen (Reiche), überſetzen, und den Begriff bald enger und bald weiter, bald erhabener und bald geringer faſſen, haben

*) Nur im Vorbeigehn werde hier der ſyr. Ueberſ. ܡܛܠ ܪ̈ܫܝܥܐ ὑπὲρ ἀδίκων, erwähnt, die zwar einen brauchbaren Sinn darbieten würde, aber offenbar nur Nothbehelf des Ueberſetzers iſt, deßgleichen der Meinung Semler's, welcher, weil Irenäus (adv. haer. III, 16, 8.) und Origenes an einer Stelle (in Cant. II. p. 53. R.) den V. auslaſſen, während Letzterer ihn ſowohl im Comm. als auch c. Cels. IV, 28., obwohl hier nach V. 8. anführt, auf Unächtheit deſſelben ſchloß, eine Meinung die, auf keinem auch nur wahrſcheinlichen Grunde ruhend, ihre Widerlegung längſt gefunden hat.

**) Auch Origenes wird von Köllner hier mit aufgeführt, aber gewiß mit Unrecht; zwar c. Cels. ſtand mir beim Niederſchreiben dieſer Zeilen nicht zu Gebote, aber im Commentar kann er τοῦ ἀγαθοῦ nur als Mask. genommen haben, da er Chriſtum, den abſolut Guten, darunter verſtand (am Schluſſe ſogar Gott); den erſten Gen. hat er allerdings als Neutr. aufgefaßt, da es bei ihm heißt: etiam si mortis justa sit caussa.

in Hinſicht auf ἀγαϑὸς bei weitem die Meiſten ſich der Erklärung angeſchloſſen, welche Knatchbull, Hammond, Clerikus zuerſt aufgebracht, Heumann philologiſch zu erweiſen geſucht hat. Sie wollen nehmlich, daß ἀγ. einen Wohlthäter bezeichne, und finden dieſen Sinn: nicht leicht wird einer für einen Gerechten ſterben, für ſeinen Freund und Wohlthäter möchte vielleicht Jemand ſich dazu entſchließen. Dagegen aber iſt zu bemerken: ἀγαϑὸς bedeutet nie einen Wohlthäter, weder in der claſſiſchen Sprache noch in der des N. T. Das hebr. טוב, auf das Fritzſche hinweiſt, bedeutet zwar gütig, nicht aber einen Wohlthäter, und wird überdies an den von ihm angeführten Stellen Jer. XXXIII, 11. Pſ. XXXIV, 9. durch χρηστὸς überſetzt, kann alſo nichts beweiſen; die Stelle Pirke Avoth V, 10. qui dicit: quod meum est, tuum est, et quod tuum est, tuum sit, חָסִיד, pius est, bezeichnet ebenfalls nur den Gütigen, nicht den Wohlthäter; Xen. Cyrop. III, 3, 4. (ὁ δὲ Ἀρμένιος συμπρούπεμπε καὶ οἱ ἄλλοι πάντες ἄνθρωποι, ἀνακαλοῦντες τὸν εὐεργέτην, τὸν ἄνδρα τὸν ἀγαθόν) wird εὐεργέτης und ἀνὴρ ἀγαϑὸς unterſchieden, und letzteres bezeichnet den Cyrus als trefflichen Mann ganz allgemein, Ael. V. Hist. III, 17. heißt es zwar: ταραντίνοις ἐγένετο ἀγαθὸς Ἀρχύτας, was man überſetzen mag: er wurde ihr Wohlthäter, aber das Wort bedeutet nur nützlich, wie unzählig oft, auch die Stellen Charito VIII, 8. Luk. Kaukaſ. 18. geben nur den Begriff des Guten, nicht des Wohlthäters außer allem Zuſammenhange; der lat. Sprachgebrauch würde uns wenig nützen, wenn auch die Stellen Cic. Off. III, 15. §. 64. de N. D. II, 25. §. 64. dem Worte bonus wirklich die Bedeutung des Wohlthäters gäben, was auch nicht der Fall iſt. Alles was wir zugeſtehn können, iſt die Bedeutung: gütig, an die auch Olshauſen ſich halten will; aber da hat mit vollem Rechte Reiche bemerkt, daß die bloße Eigenſchaft der Gütigkeit nicht als Moment gedacht werden könne, das einen Menſchen zur Aufopferung für einen Andern führen möge, ſondern hierzu durchaus erfordert werde, daß er ſein Wohlthäter ſey, ἀγ. aber wird weder durch den Art. noch durch irgend einen andern — hier nicht einmal vorhandenen — Beiſatz ein Wohlthäter. Wollte alſo P. dieſen Gedanken ausſprechen, ſo mußte er ein anderes Wort, εὐεργέτης, brauchen, und da er dies nicht gethan, ſo können wir ihm auch dieſen Gedanken nicht beimeſſen. Andere haben dadurch helfen wollen, daß ſie δίκαιος nur von Schuldloſigkeit, oder geſetzlicher Gerechtigkeit (Köllner), ἀγ. aber von ſittlicher Vollkommenheit (Bengel, Köllner) verſtanden; aber dagegen muß geſagt werden: 1) daß eine ſolche Unterſcheidung nicht nur mit keiner Stelle belegt werden kann, ſondern auch, da P. mit ſeinem ganzen Volke

das εἶναι δίκαιον als höchſtes Ziel menſchlichen Strebens denken mußte, durchaus nicht wahrſcheinlich ſey, und 2) daß, auch wenn man ſie zugeben wollte oder müßte, doch auch die höchſte menſchliche Vortrefflichkeit nicht als Etwas erſcheinen würde, wodurch ein Menſch ſich wohl bewegen laſſen möchte, für einen andern zu ſterben. Von dieſen Schwierigkeiten gedrängt, bin ich nicht im Stande mich der gangbaren Meinung, daß wir hier zwei Maskulina haben, anzuſchließen, und muß daher zu der Auffaſſung zurückkehren die, früher von mir aufgeſtellt, von Meyer allein, und noch nicht ganz, gebilligt, von allen Uebrigen verworfen, von Fritzſche als infelicissima opinio geſtempelt worden iſt. Grundlage derſelben iſt, daß δικαίου ohne Artikel, ἀγαθοῦ mit demſelben verſehn iſt. Dies nöthigt mich jenes für Mask., berechtigt mich dieſes für Neutrum anzuſehn. Jetzt faſſen wir den erſten Satz allein mit ſeinem unbeſtreitbaren Sinne: Nicht leicht möchte Jemand für einen Gerechten ſterben, woraus uns im Zuſammenhange ſofort der Schluß entgegen tritt: wieviel weniger für einen Sünder. Nun, was kein Menſch, — und ob er der Beſte wäre — für einen Gerechten d. h. Tugendhaften und Guten thun möchte, das hat Gott gethan für Sünder; damit iſt der Beweis einer hohen, alle menſchliche übertreffenden Liebe geführt. Wir ſehen alſo daß der zweite Satz zum Beweiſe ſelbſt nicht erfordert wird. Aber P. wußte daß doch Menſchen freiwillig in den Tod gegangen waren, und hatte ſich gefragt, für welchen Zweck? Da hatte er gefunden, daß es geſchehn war, um das Vaterland zu retten, um hohen Ruhmes theilhaft zu werden, u. dgl., immer aber um deſſen willen was ihnen als das höchſte Gut geſchienen hatte. Das verglich er mit der Liebe Chriſti; Jene hatten ſich geopfert für Erwerbung oder Erlangung eines Gutes, Chriſtus hatte jedes Gut hingegeben, allein um unſertwillen; in um ſo höherem Glanze ſtand nun ſeine Liebe vor ſeinem Geiſte da, die höchſte menſchliche Aufopferung geſchah für eigenen, Chriſti Hingabe allein für fremden Zweck, dort alſo immer ein mehr oder minder erkennbarer, gröberer oder feinerer Eigennutz, hier reine Liebe. Dieſen Contraſt will er nun nicht verſchweigen, will es um ſo weniger, als ihm wohl ſchon zuweilen von den Heiden, wenn er Chriſti Liebe pries, die Beiſpiele der heidniſchen Heroen vorgehalten ſeyn konnten; darum fügt er parenthetiſch den zweiten Satz hinein, ganz richtig durch γὰρ herein geführt: für das Gute d. h. für das was er ſein höchſtes Gut nennt, könnte ſich wohl Jemand zu ſterben entſchließen, giebt damit den Heiden alle ihre Beiſpiele zu, zeigt aber den Unterſchied der zwiſchen Chriſti Liebeswerk und jenen Heldenthaten obwaltet, und hebt dadurch jenes um ein Großes in ſeiner Geltung empor. Für ſeinen Nächſten

ob er auch der Beſte wäre, giebt der Menſch ſein Leben ſchwerlich hin, — für ſein höchſtes Gut thäte es wohl Einer; Chriſtus aber giebt das ſeinige für die Sünder. Man hat entgegen geſtellt: 1) Die Härte des Ueberſpringens vom Mask. zum Neutrum (Köllner); aber die Nöthigung dazu lag in der Sache. 2) Den Mangel eines wahren Gegenſatzes (Kölln., de Wette), aber es ſoll auch kein wahrer Gegenſatz ſeyn, nur ein in der Wirklichkeit gegebener Contraſt. 3) Den Artikel (Köllner); aber in der Form wie ich jetzt die Erklärung gegeben habe, ſteht er ſicher nicht entgegen, denn τὸ ἀγ. iſt das Gute, d. h. das — nach des Menſchen Meinung — ſchlechthin Gute, das höchſte Gut. 4) Die Unwahrheit die in des Ap. Behauptung liegen würde (Köllner, de Wette). Sie liegt nicht darin, da er nicht ſchlechthin leugnet, und träfe nur den erſten Satz, nicht meine Erklärung des zweiten. 5) Die Vertauſchung der Bedeutungen von ὑπὲρ (Winzer); aber ſie findet nicht Statt, wenn man nur das beachtet, was oben über dieſe Präp. geſagt worden iſt. 6) Daß V. 8. der göttlichen Uneigennützigkeit nicht erwähnt iſt (Meyer); aber das war gar nicht nöthig, denn der Satz dient nur die menſchliche Liebloſigkeit im Gegenſatz der göttlichen Liebe in das hellſte Licht zu ſetzen. 7) Daß τὸ ἀγ. nicht den Nutzen bezeichne; aber das will ich auch nicht behaupten, ſondern nur das Gute. So kann ich meine Erklärung noch immer nicht für ſo durchaus unglücklich halten; indeß man biete mir nur eine andere, die ich als beſſer anerkennen könne, und mit Freuden werde ich, wie ſo manche andere, ſo auch dieſe aufgeben, und die dargebotene annehmen. Eher aber kann ichs nicht.

V. 8. συνίστησιν δὲ — ὁ θεός. συνιστάναι hier wie III, 5. (ſ. z. St.) erweiſen, kund und offenbar machen. ὁ θεός fehlt zwar in B., und findet ſich in DFG. Vulg. It. Theod. Theoph. Patr. lat. vor εἰς ἡμᾶς; daß aber Reiche es deßhalb mit Unrecht für verdächtig erklärt habe, iſt von Fritzſche bereits dargethan worden. Gott muß hier Subjekt ſeyn, nicht ὁ χριστός, Gottes aber iſt im Vorherg. nicht erwähnt worden, um hier bloß hinzugedacht werden zu können, ſein Name mußte alſo ausgeſprochen werden. εἰς ἡμᾶς verbindet Fritzſche mit dem Verbo — wenigſtens überſetzt er demonstrat nobis —, wahrſcheinlich ſeiner Stellung wegen — nicht zwiſchen τὴν und ἀγάπην, oder mit wiederholtem Artikel nachfolgend —; allein erſtlich iſt dieſe Stellung auch dafür nicht bequem (dann wäre die rechte Ordnung dieſe: συνίστ. δὲ ἡμῖν ὁ θεὸς τ. ἑ. ἀγ.), ſodann weiß ich nicht, ob man auch ſagen könne συνιστάναι τι εἴς τινα für τινὶ oder allenfalls πρός τινα, und halte es daher für richtiger mit τὴν ἀγ. zu verbinden. P. unterläßt die Wiederholung des Artikels zu oft, als daß die Unterlaſſung uns von einer Verbin-

dung abhalten dürfte, welche, davon abgeſehn, ſich ohne Zweifel als die beſte darſtellt. Als das Mittel der Erweiſung wird allgemein der im nächſten Satze ὅτι — ἀπέθανεν erwähnte Tod Chriſti betrachtet, und wohl mit Recht, obwohl im Grunde ἐν τούτῳ fehlt. Denn συνίστησιν τ. ἑ. ἀγ. ὅτι κ. τ. λ. bedeutet eig. er beweiſt ſeine Liebe, weil u. ſ. w., nicht dadurch daß ꝛc., was hierher gehört. So ſehr aber ſteht es in ſeiner Ueberzeugung feſt, daß was Chriſtus gethan habe, Gottes Werk ſey, daß er auch hier nur ſeiner That, und nicht der göttlichen Veranſtaltung erwähnt, ohne zu befürchten daß den Leſern ſeine wahre Meinung dunkel bleiben möchte. Noch aber fragt ſich, wie er ſagen könne, Chriſtus ſey für uns geſtorben, als wir noch Sünder waren? Dieſer Satz nehmlich involvirt den andern: Jetzt ſind wir keine Sünder mehr, und es ſcheint als könne P. dieſen nicht aufſtellen. In dem Sinne kann er es auch wirklich nicht, in welchem wir das Wort zu brauchen pflegen, gleichbed. mit ſündhaft. Wohl aber kann er es inſofern als ἁμαρτωλὸς auch denjenigen bezeichnen kann, der mit Sündenſchuld beladen iſt, denn für die Gläubigen, welche δίκαιοι ἐκ πίστεως ſind, hat dieſer Zuſtand wirklich aufgehört, ſie ſind nicht mehr ἁμαρτωλοί, weil Gott ihnen ihre frühere Schuld erlaſſen hat. Ja er kann es noch in höherem Sinne, ſobald er die Gläubigen etwas ideal faßt. Sie ſind ja tod für die Sünde, mit Chriſtus ihr geſtorben (VI, 2. 11.), und von ihr befreit (VI, 18.), alſo auch inſofern keine Sünder mehr. Wie aber verhält ſich dieſer V. zum Vorhergehenden? Einen Schluß enthält er nicht, denn er iſt durch δὲ angeknüpft, ſondern entweder einen Gegenſatz, oder im Fortſchreiten zu etwas vom vorigen verſchiedenen, Subſumtion eines ſpeciellen Falles u. dgl. Gegenſatz ſcheint nicht Statt finden zu können; denn weder Gottes Thun wird dem der Menchen entgegen geſtellt (dann müßte ſtehn: ὁ δὲ θεὸς τ. ἑ. ἀγ. συνίστ.), noch die göttliche Liebe der menſchlichen Liebloſigkeit (dies forderte Voranſtellung von τὴν ἀγάπην), ſondern das συνιστάναι τ. ἀγ., alſo das Prädikat überhaupt, ſcheint Hauptbegriff zu ſeyn. Daraus ſcheint mir nun hervorzugehn, daß V. 8. nicht mit V. 7., ſondern mit V. 6. zuſammenhange. Der Zweck des Ap. iſt den V. 5. ausgeſprochenen Satz von der Liebe Gottes zu erweiſen. Nun hat er V. 6. geſagt was Chriſtus für die Menſchheit gethan, und V. 6. die Größe der darin enthaltenen Liebe Chriſti bemerklich gemacht. Nun aber war noch darauf hinzuweiſen, daß dieſer Akt der Liebe ein Akt Gottes ſey, und dies iſt, wie mir ſcheint, der Zweck unſers Verſes. Er ſagt alſo: Als wir noch ſchwach waren, iſt Chriſtus für uns geſtorben, Gott aber offenbart uns in dieſer Aufopferung Chriſti ſeine eigene Liebe. Darum liegt auch auf

ἑαυτοῦ ein gewiſſer Nachdruck, und iſt mit Abſicht nicht τὴν ἀγ. αὐτοῦ, ſondern τὴν ἑαυτοῦ ἀγ. geſchrieben; V. 7. aber, der ſich nicht auf Gott, ſondern allein auf Chriſti eigene That bezieht, und Chriſtum in ſeinem menſchlichen Wollen und Thun dem Wollen und Thun anderer Menſchen entgegen ſtellt, iſt mit Recht von Lachmann als eine Parentheſe angeſehn worden.

V. 9. Das Bisherige iſt vom Apoſtel eigentlich als Beweis früherer Behauptung aufgeſtellt worden, und inſofern ſeine Rede hier vollendet. Dennoch kann er nicht unterlaſſen ſie noch weiter fortzuſetzen, um die Folgerungen auszuſprechen, welche aus der Thatſache: Chriſtus iſt für die Sünder geſtorben, für ihre Zukunft hervorgehn. So kehrt er ganz zu V. 2 ff. zurück, und giebt dem dort Ausgeſprochenen noch größere Vollſtändigkeit *). Οὖν iſt Zeichen der Folgerung; das νῦν δικαιωθ. ſteht dem ἔτι ἁμαρτ. ὄντ. ἡμ. entgegen; ὀργή, wie Theodoret bemerkt, iſt ἡ μέλλουσα κόλασις, die jedem Menſchen droht, wiefern er Sünder iſt, dem aber welchem Gott die Sünde weggenommen hat, nicht mehr drohen kann; und dieſe Befreiung iſt, wie ſchon I, 16. bemerkt wurde, das eigentliche Weſen der σωτηρία. Das Ganze iſt ein Schluß aus Gegenſätzen. Als wir Sünder waren, ſtarb Chriſtus für uns, den Sündern alſo geſchah eine unbeſchreibliche Wohlthat; ſo dürfen die welche nicht mehr Sünder ſind, an welche ſo viel bereits gewendet iſt, nicht mehr Zorn und Strafe fürchten. Die δικαίωσις bezeichnet er als geſchehn ἐν τῷ αἵματι αὐτοῦ, was einige neuere Ausll. durch mors ſchlechthin, oder durch cruenta mors überſetzt haben; aber mit Unrecht, denn, wie bei III, 25. ſchon bemerkt, die wahre Farbe der pauliniſchen Anſicht wird dadurch verwiſcht. Zwar ſagt auch Paulus gleich Vers 10. διὰ τοῦ θανάτου; aber dies geſchieht um des Gegenſatzes der ζωή willen, und immer wird die Opferlehre, auf der ja doch der pauliniſche Begriff von der Erlöſung ruht, als das eigentlich Erlöſende in Chriſti Tod ſein Blut anſehn lehren. — Das Mittel der Gelangung zur δικαιοσύνη, nehmlich den Glauben, verſchweigt er hier, wo es nur darauf ankam zu ſagen, was Gott gethan, und was wir von Gott zu hoffen haben. Wiefern endlich die Errettung vom Zorn durch ihn erfolge, ſagt er gleichfalls nicht, doch iſt leicht zu erkennen daß er an das Ganze ſeines gegenwärtigen Waltens in ſeiner Erhöhung dabei denke.

V. 10. Begründung der ſo eben ausgeſprochenen Hoffnung durch einen Schluß a majori ad minus. Hat Chriſtus durch ſei-

---

*) Man kann auch ſagen, die Rückkehr finde zu V. 5. ἡ ἐλπ. οὐ καταισχ. Statt; aber der Hauptgedanke, auf welchen auch dieſe Worte zurückblicken, iſt doch immer V. 2. enthalten.

nen Tod den ἐχθροῖς die καταλλαγὴν gebracht, ſo wird er noch weit mehr durch ſein Leben den καταλλαγεῖσιν die σωτηρίαν bringen. Offenbar wird Jenes als das Schwerere, Dieſes als das Leichtere betrachtet, damals die ἔχθρα und das Sterben hindernd, jetzt die φιλία und das Leben fördernd. Neu ſind hier die Begriffe der ἔχθρα und der καταλλαγή. Wir waren Feinde, nehmlich Gottes, zur Zeit als Chriſtus für uns ſtarb. Wir fragen, auf welcher Seite die Feindſchaft war, ob Gott uns feindſelig oder wir Gott? Das Erſtere nach der Meinung von Calvin, Reiche, Meyer, Fritzſche, Dähne (Lehrbegr. S. 154.), das Letztere nach der der Meiſten, der auch Uſteri (Lehrb. S. 105.), Köllner, de Wette anzuhangen ſcheinen. Daß ſprachlich das Eine ſo möglich ſey als das Andere, iſt unbezweifelt, nur aus dem Ganzen der paul. Anſicht oder aus dem Zuſammenhange kann ein entſcheidendes Moment genommen werden. Nun iſt erſtlich an den andern Stellen wo P. das Verhältniß der Menſchheit gegen Gott als ἔχθρα bezeichnet, die Feindſchaft immer auf der Menſchen Seite, vgl. VIII, 7. Kol. I, 21.; ſodann aber fürchte ich doch daß wir dem Ap. einen allzu harten Widerſpruch aufbinden würden, wenn wir ihn behaupten ließen, Gott habe den Menſchen die er gehaßt, den großen Beweis ſeiner Liebe gegeben, daß er Chriſtum für ſie in den Tod gehn ließ. Aber, ſagt man, wegen der Sünde mußte er ſie haſſen. Lehrte dies P. irgendwo, ſo müßten wir es uns gefallen laſſen, dürften auf unſerm rein exegetiſchen Standpunkte den Einwand nicht geltend machen, daß es zwar menſchlich ſey, den Sünder um der Sünde willen zu haſſen, aber ein ſolcher Haß durchaus ungöttlich wäre, da ſchon der beſſere Menſch die Sünde haſſen könne und den Sünder lieben; da er's aber nirgends lehrt, da er zwar viel von Gottes Zorne — bei welchen die Liebe ſehr wohl beſtehn kann —, aber kein Wort von ſeinem Haſſe ſpricht, wohl aber ſo wie anderwärts, ſo auch an unſrer Stelle ſeine der καταλλαγὴ vorgängige, ja dieſe erwirkende Liebe preiſt, ſo kann ich mich dazu nicht entſchließen, ſondern verſtehe das ἐχθροὺς εἶναι ſo lange von der menſchlichen Feindſeligkeit, als der Zuſammenhang dieſer Anſicht kein unüberſteigliches Hinderniß entgegen ſtellt. Ob dies Statt finde, muß ſich zeigen. Wir betrachten die καταλλαγήν. καταλλάσσειν und ἀποκαταλλάσσειν bezeichnen die Wiederherſtellung des freundlichen Verhältniſſes getrennt geweſener Perſonen, alſo wenn Feindſeligkeit Urſache der Trennung war, die Ausſöhnung, **reconciliatio** (von der Sühnung, **expiatio**, hebr. כִּפֶּר, ἱλάσκεσθαι, durchaus zu unterſcheiden), und haben im Akt. die Conſtr. mit dem Akk. und Dativ, καταλλ. τινά τινι, im Paſſ. mit dem Dativ, καταλλαγῆναί τινι. Eine Ausſöhnung iſt entweder ge-

genſeitig oder einſeitig, alſo auch eine Ausſöhnung zwiſchen Gott und den Menſchen entweder eine Tilgung gegenſeitiger Feindſeligkeit, oder, wenn er ſie einſeitig denkt, der Feindſchaft Gottes gegen die Menſchen oder der Menſchen gegen Gott. Eine durch den Tod Chriſti erfolgte gegenſeitige Ausſöhnung lehrt unſer Ap. an keiner Stelle, wir haben alſo keinen Grund eine ſolche in ſein Syſtem hinein zu denken. Eben ſo wenig aber eine Ausſöhnung Gottes mit den Menſchen, eine Tilgung der göttlichen Feindſeligkeit gegen uns, die er ebenfalls nicht denken konnte, wenn er das Werk der Ausſöhnung als Werk der göttlichen Liebe denken wollte; wohl aber eine Ausſöhnung der Menſchen mit Gott, Eph. II, 16. Kol. II, 20. 21. (an beiden Stellen mit ausdrücklicher Erwähnung der vorhergegangenen menſchlichen Feindſeligkeit) 2 Kor. V, 18. 19. 20. Gott verſöhnt durch Chriſtum die Menſchheit mit ſich ſelbſt, nirgends Chriſtus Gott mit der Menſchheit. Alſo iſt nirgends Gott, überall die Menſchheit als der feindſelige Theil zu denken, wie auch P. die Sache darſtellen mußte, da Gott ſelbſt der Verſöhnende, Chriſtus nur der Vollführer ſeines Willens für ihn war. An unſrer Stelle iſt in den Worten nichts was eine andere Anſicht von der Sache verriethe, vielmehr ſpricht ἐχθροὶ ὄντες nach der Analogie der andern Stellen für die nehmliche; dürfen wir da etwas anderes thun, als behaupten, P. lehre auch hier Ausſöhnung der Menſchen mit Gott, nicht Gottes mit den Menſchen, Tilgung menſchlicher, nicht göttlicher Feindſeligkeit? Aber, kann man ſagen, in der Geſinnung der Menſchheit ging ja doch durch Chriſti Tod keine Veränderung vor; mochte ihre Schuld geſöhnt ſeyn auch ohne daß ſie darum wußten, ſo daß ſie nachher erſt die Botſchaft davon erhielten, ausgeſöhnt konnten ſie ohne ihr Wiſſen doch nicht ſeyn, Freunde Gottes konnten ſie durch ein Ereigniß nicht geworden ſeyn, das ſie nicht kannten, von dem erſt lange nachher das erſte Wort zu ihren Ohren kam. Alſo kann auch P. das nicht lehren. Dies iſt's was mich früher irre führte, und zu Begehung des (ſchon Eph. II, 16. verbeſſerten) Fehlers verleitete, den Ap. einer Begriffsverwirrung zu beſchuldigen, die Ausll. der andern Anſicht aber hat es bewogen, ihn hier die Ausſöhnung Gottes mit der Menſchheit lehren zu laſſen. Aber auch dieſes thut er nicht, konnte es nicht thun, ſondern die Sache iſt dieſe, wie ich ſchon zu Eph. II, 16. 2 Kor. V, 18. darzuthun bemüht geweſen bin: An ſich betrachtet, konnte Gott durch den Tod Chriſti der Menſchheit nur ſeine Liebe offenbaren, und die Hand zum Frieden bieten, welchen er der Menſchheit dadurch möglich machte daß er Chriſtum ihre Schuld abbüßen ließ, ihr aber die Kunde von der geſchehenen That durch die App. ſandte, mit der Aufforderung: καταλλάγητε τῷ θεῷ (2 Kor. V, 20.),

und erſt wenn ſie dieſer Folge leiſtete, und durch Dankbarkeit zur Gegenliebe, durch das Bewußtſeyn der erlangten Vergebung zum Vertrauen geführt, ihre feindſelige Geſinnung ablegte, und in das freundliche Verhältniß eintrat, zu welchem ihr Gott durch Chriſtum den Weg gebahnt hatte, dann erſt war ſie in der That verſöhnt. Aber P. faßt die Sache ideal, ſieht das was durch den Tod Jeſu möglich geworden war, als wirklich vollendet an, weil es nicht nur bei jedem einzelen Menſchen vollendet werden kann, ſondern auch bei allen ſeinen Leſern wirklich vollendet war. An die welche noch nicht gläubig ſind, ergeht daher ſein Ruf: καταλλάγητε, zu den Gläubigen ſagt er mit vollem Recht: κατηλλάγημεν, und bleibt dabei mit ſich ſelbſt in voller Klarheit und Uebereinſtimmung. Nun aber iſt auch nichts mehr da, weßhalb wir dem ἐχϑροὶ ὄντες einen anderen als den oben angegebenen Sinn beilegen müßten, wir werden es alſo auch nicht thun. Im Nachſatze kann καταλλαγέντες nur bedeuten: nachdem wir verſöhnt ſind; wenn er dann ſagt σωϑησόμεϑα, ſo kann zugegeben werden, daß dies Vb., wenn es ohne Beiſatz ſteht und der Zuſammenhang nicht entgegen iſt, nicht nur die Errettung von der ὀργή, ſondern auch die daraus herfließende Beſeligung bezeichne; in unſrer Stelle aber, welche als Begründung des Satzes σωϑησόμεϑα ἀπὸ τῆς ὀργῆς erſcheint und anzuerkennen iſt, müßten wir, um dies anzunehmen, den Ap. für vergeßlich genug halten, um nicht mehr zu wiſſen was er eben geſchrieben habe, und für welchen Zweck er die gegenwärtigen Worte vortrage. Da ich aber hierzu mich nicht für berechtigt anſehn kann, muß ich auch jetzt noch die Anſicht feſthalten, daß er hier nichts weiter dadurch ausdrücke als was er V. 9. vollſtändiger ausgeſprochen, und daher hier nicht näher zu beſtimmen nöthig hat. Ob V. 11. dieſer Annahme entgegen ſtehe, wird bald zu unterſuchen ſeyn. ἐν τῇ ζωῇ αὐτοῦ iſt = διὰ τῆς ζ. zu ſetzen: Leicht aber iſt zu erkennen wie er zum πολλῷ μᾶλλον komme, ſobald wir nur das bedenken was ſchon oben angedeutet wurde, daß nehmlich erſtlich das frühere Hinderniß, die ἔχϑρα, jetzt aufgehoben iſt, und zweitens die ζωὴ Chriſti von ihm immer als ein Leben in der Herrſchaft, ein mächtiges Walten zu Förderung des großen ihm zur Ausführung übertragenen Werkes angeſehn wird (vgl. 2 Kor. IV, 10 f. XIII, 3 f. al.). Konnte er nun durch ſein Sterben, die ſcheinbare Vernichtung ſeines Werkes, die καταλλαγὴν bewirken, ſo muß er noch weit mehr durch ſein jetziges Herrſcherleben, als der Herr über Alles ſeit ſeiner Auferſtehung, das auszuführen im Stande ſeyn, wozu ſein Tod die Bahn gebrochen hat.

V. 11. iſt die Leſart καυχώμεϑα (I., eine große Anzahl Minusk. Theoph., einige Verſſ.) zu offenbar Correktur um ir-

gend Anſpruch auf unſern Beifall machen zu können. οὐ μόνον δέ, eine unſerm Ap. nicht unbeliebte elliptiſche Formel, vgl. V. 3. VIII, 23. IX, 10. 2 Kor. VIII, 19., welche, wie Reiche richtig bemerkt, überall ſo gebraucht erſcheint, daß der zuletzt vorhergegangene Hauptgedanke dabei ergänzt werden muß. καυχᾶσθαι ἐν τῷ θεῷ*), eine aus dem Judenthum herüber gekommene Redensart. Der Jude ἐκαυχᾶτο ἐν τ. θ., wiefern es ſein Stolz war, Jehovas Volk zu ſeyn, ihn, den Allmächtigen und einzig wahren Gott, zu ſeinem Gotte zu haben, worin er die Bürgſchaft jedes Glückes anerkannte; nach P. ſind die Gläubigen das wahre Volk Gottes, ihnen alſo kommt dies καυχᾶσθαι in Wahrheit zu, und hierin liegt für ſie die Bürgſchaft der ewigen Güter, auf die ſie hoffen. Sie können es aber διὰ τ. χρ., denn nur durch ihn ſind ſie zu Gott gekommen, und das geworden was ſie ſind. Wäre nun καυχώμεθα der wahre Text, und würde anerkannt was oben über σωθησόμεθα geſagt wurde, ſo ergänzten wir ohne Schwierigkeit nach οὐ μόνον δὲ das gleiche Verbum, und erhielten den Sinn: doch nicht nur vom göttlichen Zorn werden wir errettet werden, ſondern wir rühmen uns auch Gottes durch Chr. unſern Herrn, d. h. nicht nur von der Furcht vor Gott ſind wir befreit, ſondern auch feſte Zuverſicht zu ihm haben wir gewonnen als zu unſerm Gott. Hier wäre gegen die Steigerung nichts einzuwenden, denn es iſt etwas größeres, καυχᾶσθαι ἐν τ. θ., als aufhören ſich vor ihm zu fürchten; was aber den Uebergang vom Fut. zum Präſ. anlangt, ſo iſt derſelbe durch die Sache ſelbſt geboten, und überdies nicht zu vergeſſen daß jenes σωθησόμεθα in dem ganzen ſeit V. 1. Statt findenden Zuſammenhange die vorhandene ſubjektive Gewißheit von dem künftigen Erfolge eben ſo wohl als die objektive Zukünftigkeit deſſelben ausdrücken ſoll. Nun aber finden wir nicht das Temp. fin., ſondern das Particip, und jene Auffaſſung von σωθησόμεθα wird nicht mehr allgemein anerkannt. Daher verſchiedene neue Arten der Erklärung, angeregt wie es ſcheint ſämmtlich durch Winer (Gr. S. 286.) und Fritzſche (Sendſchr. S. 47. Diss. II. in II. Cor. p. 51.), aber doch unter ſich verſchieden. Alle haben das gemein, daß οὐ μόνον nicht auf σωθησόμεθα ſondern auf καταλλαγέντες zurückſehn ſoll, unterſcheiden ſich aber dadurch daß 1) Benecke zwar καυχ. mit καταλλ. parallel ſtellt, aber darnach doch das Particip wie Temp. fin. behandelt: wir ſind nicht bloß Ausgeſöhnte, ſondern noch mehr, wir ſind Frohlockende; wobei gar nichts gewonnen würde; 2) Fritzſche ſelbſt (Glöckler, Köllner) ſo erklärt: οὐ μόνον

*) Die von Glöckler verſuchte Losreißung von ἐν τ. θ. = ἐν τ. θ. ὄντες iſt als unſtatthaft gewiß zu verwerfen.

καταλλ. σωθησόμεθα ἀλλὰ καὶ καυχώμενοι σωθησόμεθα, sempiterna felicitate beabimur non solum velut homines qui in gratiam cum numine redierint, sed etiam tamquam tales qui de favore divino exsultent (ſ. Worte in der Diss.); 3) Schrader und Meyer aber das Partic. cauſſal faſſen (als „die Baſis worauf das σωθῆναι ruht“ M.), alſo: wir werden die σωτηρίαν erlangen, da wir nicht nur ausgeſöhnt ſind, ſondern auch uns Gottes rühmen. Und allerdings, wenn das σωθῆναι V. 10. die Erlangung der ewigen Seligkeit bedeutet, und das Part. nicht für das Temp. ſin. genommen werden kann, alſo eine Steigerung von jenem weder überhaupt möglich iſt, noch, wenn ſie's wäre, durch das Part. ausgedrückt ſeyn kann, ſo bleibt nichts anders übrig als eine von den beiden letzten Auslegungen anzunehmen. Aber freilich ſteht beiden entgegen, daß οὐ μόνον δὲ, wie oben bemerkt, ſich immer auf den vorangegangenen Hauptgedanken bezieht, dieſer aber iſt nicht καταλλαγέντες ſondern σωθησόμεθα; der Fritzſchiſchen daß καταλλ. V. 10., wie Reiche bemerkt hat, nicht beſtimmend ſondern argumentirend zum Hauptſatze gehört, alſo die beiden Participien in ganz verſchiedenem Verhältniſſe zu dieſem ſtehen würden, und folglich einander nicht füglich gegenüber geſtellt werden können; deßgleichen daß es nur durch Hinzufügung mehrerer durch nichts angedeuteter Gedanken *), und eine Art von Claſſification der σωζομένων möglich wird, eine Steigerung heraus zu bringen. Dieſen Bedenken weicht die Meyer'ſche Erkl. freilich aus, bringt aber dafür den unpauliniſchen Gedanken herein, daß das καυχᾶσθαι ἐν τῷ θεῷ, das doch bloß eine Folge und Frucht des in Chriſto erhaltenen Liebesbeweiſes iſt, als eine Baſis, alſo wenigſtens mitwirkende Urſache der σωτηρία erſcheint. de Wette will ebenfalls καυχώμενοι nur als Part. anerkennen, aber das σωθῆναι nur in dem enger beſtimmten Sinne der Rettung faſſend, hält er das καυχᾶσθαι für eine ſpäter hinzutretende Beſtimmung: ſondern indem wir auch dabei uns Gottes rühmen, was wenigſtens ein ſehr ſchleppender, dem Schluſſe einer Gedankenreihe ſehr wenig zupaſſender Gedanke wäre. So ſcheint denn immer noch derjenige der vorzüglichſte, welcher entſtehn würde, wenn wir das σωθῆναι in dem oben angegebenen engeren Sinne faſſen, und entweder καυχώμεθα in den Text aufnehmen, oder da dies nicht angeht, dem Part. die Bedeutung des Indikativs geben könnten.

---

*) σώζεται quicunque sempiternae felicitatis compos fit, καυχώμενος ἐν τῷ θεῷ σώζεται tantummodo is, qui hac mente praeditus sempiternum beatur, ut deum non invitum, ut qui hominum more in eos frigeat, quibus peccata condonaverit, sed volentem, quum homines olim invisos jam summo amore complectatur, aeternam felicitatem sibi concessurum esse confidat. Fritzsche.

Daß dies geſchehen dürfe, wird von Reiche behauptet, von Winer, Fritzſche, Meyer geleugnet. Gern entſchließe ich mich nicht zu einer ſolchen Annahme; allein erſtlich ſcheint an unſrer Stelle der Gedanke ſie zu fordern, zweitens war es wenigſtens — a priori betrachtet — nicht unmöglich daß unſer Ap., der nicht frei von Hebraismen und Syriasmen iſt, auch hier einmal in einen ſolchen gerieth *), drittens kann doch nicht geleugnet werden, daß er das Particip nicht ſelten wirklich braucht, wo ein anderer Modus erfordert wird (vgl. III, 24. und die Ermahnungen XII, 9 ff.), und endlich finden ſich auch einige Stellen ſeiner Briefe, wo auf eine ganz auffallende Weiſe — ſey es nun Anakoluthie oder Syriasmus oder Textverderbniß — ins Particip übergegangen wird; vgl. 2 Kor. VII, 5. X, 5. XI, 6.; und ſo halte ich nach Allem es immer noch für möglich daß auch die unſrige eine ſolche ſey. Könnten wir dies annehmen, ſo bliebe das σωϑῆναι V. 10. was es wegen V. 9. ſeyn zu müſſen ſcheint, eine Steigerung wäre möglich und vorhanden, und der Gedanke mit welchem P. dieſen Abſchnitt ſchließt, eben ſo ſehr ſeiner würdig als zum Schluſſe der Reihe geſchickt. Das νῦν im letzten Satze giebt keinen Anſtoß, wenn man nur bedenkt daß P. von der Stimmung ſpricht, in welcher die Gläubigen ſich befinden in Bezug auf Gegenwart und Zukunft. Bisher konnten wir uns Gottes nicht rühmen, denn wir waren getrennt von ihm, er nicht unſer Gott, wir nicht ſein Volk. Jetzt aber haben wir durch Chriſtum die καταλλαγὴν empfangen, da ſind wir gewiß daß wir nicht nur dem Zorn entgangen, ſondern auch Gottes wahres Volk geworden ſind, die freudig zu ihm nahen und für die Zukunft alles Gute von ihm hoffen können.

V. 12 **). Mit einſtweiliger Uebergehung ſowohl von διὰ τοῦτο als auch ὥςπερ betrachte ich die in unſerm V. enthaltenen Gedanken zuerſt für ſich allein als ſelbſtſtändige Sätze. ἡ ἁμαρ-

---

*) An unſrer Stelle hat Syr. zwar nicht Part. ſondern Fut. ܢܫܬܒܗܪ, konnte aber eben ſo gut ſetzen ܡܫܬܒܗܪܝܢܢ.

**) Für die Auslegung dieſes V. beſonders ſind zu vergl. Finkh: Neue Erklärung der paul. Stelle Röm. V, 12. in der Tüb. Zeitſchr. f. Theol. 1830. H. 1. S. 126 ff. Schmid: exeget. Bemerkungen über Röm. V, 12. ebd. H. 4. S. 161 ff.; über den ganzen Abſchnitt aber V. 12—21. die Monographie von Rothe: Neuer Verſuch einer Ausl. der paul. Stelle Röm. V, 12—21. Wittenb. 1836., eine Schrift welche die Aufmerkſamkeit ſpäterer Exegeten um ſo mehr auf ſich ziehn muß, als ſie aller bisherigen Exegeſe als einer ſchiefen, einſeitigen, die wahren Gedanken des Ap. zerzauſenden, mit großer Entſchiedenheit entgegen tritt. Konnte ſie hier nicht ſo bis ins Einzele benutzt werden wie ſie wohl erwarten durfte, ſo lag der Grund nur in den doch nicht ganz unbeachtet zu laſſenden Grenzen eines Commentars über den ganzen Brief.

τία εἰς τὸν κόσμον εἰςῆλθεν, die Sünde iſt in die Welt eingetreten. Ob man hier κόσμος als die Welt faſſe oder als die Menſchheit, muß ich für eben ſo gleichgültig als unentſcheidbar halten. So viel iſt gewiß daß P. die ἁμαρτία nur in Bezug auf die Menſchheit denke, und die für ſeinen gegenwärtigen Zweck durchaus nutzloſe Frage, ob vor dem Erſcheinen der Sünde in der Menſchheit ſchon Sünde in andern Theilen des Univerſums geweſen ſey, ganz unbeachtet laſſe — nimmt er doch nicht einmal auf den Teufel Rückſicht, den er doch als Urheber der Sünde mit all ſeinen Zeitgenoſſen anerkennt —; wir laſſen ihn alſo gewiß nichts ſagen was er nicht gedacht haben könne, wenn wir ihm den Gedanken zuſchreiben, die Sünde ſey in die Menſchheit eingetreten; aber auch wiefern in die Menſchheit, in die Welt, welcher dieſe angehört. Die Formel εἰςελθεῖν εἰς τὸν κόσμον iſt nicht ſelten, ſie wird aus Weish. II, 24. XIV, 14. Clem. R. 1 Kor. III. (θάνατος εἰςῆλθεν εἰς τ. κ.) 2 Joh. 7. (πολλοὶ πλάνοι) Hebr. X, 5. (der Meſſias) angeführt; an den drei erſten Stellen iſt die Sache gerade wie an der unſrigen, nur wiefern der Tod gewiß bloß in der Menſchheit herrſchend gedacht wird, die Beſchränkung des κόσμος auf dieſe dort noch leichter, in der vierten kann ein Eintreten der Irrlehrer nur gedacht werden als erfolgt im Kreiſe der Menſchheit und des Menſchenlebens, und auch das Eintreten des Meſſias in der letzten mit den dort angeführten Schriftworten nur in dieſem, denn in der Welt überhaupt war der Meſſias als Sohn Gottes und Weltſchöpfer (Hebr. I, 2 f.) von uranfänglichen Zeiten an. Soviel alſo geht aus dieſen Stellen gewiß hervor, daß 1) die Formel nicht nur bedeute: esse incipere (Fritzſche), denn die letzte Stelle würde dies nicht dulden, und 2) daß die Beſchränkung des Begriffes auf der Menſchenwelt durch den Gebrauch nicht als unſtatthaft erwieſen werde. Ἁμαρτία. Da ἁμαρτάνειν bei unſerm Ap. nie etwas anders bedeutet als ſündigen, ſo iſt es nicht dieſes Orts, über den Stamm oder die Grundbedeutung des Verbi zu ſprechen; auch ἁμαρτία bedeutet immer Sünde, doch iſt der Begriff nicht überall durchaus derſelbe. In allen den Stellen wo es im Plural vorkommt, werden unleugbar ſündliche Handlungen darunter zu verſtehn ſeyn (1 Kor. XV, 3. 17. Gal. I, 4. Eph. II, 1. Kol. I, 14. 1 Theſſ. II, 16. 1 Tim. V, 22. 24. 2 Tim. III, 6. Ueber Röm. VII, 5. ſ. z. St.), ἁμ. iſt folglich gleichbedeutend mit ἁμάρτημα (III, 25. 1 Kor. VI, 18.) und παράπτωμα, womit es auch Eph. II, 1. zuſammen ſteht, und Eph. I, 7. Kol. I, 14. wechſelt, ſo daß offenbar nur die Form des Begriffes verſchieden iſt. Dagegen im Sing. ſcheint es bei unſerm Ap. eine einzele ſündliche Handlung nie zu bedeuten, ſondern immer etwas abſtraktes zu bezeich-

nen, und zwar ohne Unterſchied ob es den Artikel hat oder nicht. Etwas böſes oder ſündliches bedeutet es III, 20. wo ἐπίγνωσις ἁμαρτίας die Kenntniß deſſen iſt, was Sünde oder ſündlich ſey, Gal. II, 17. (χριστὸς διάκονος ἁμαρτίας, Diener d. h. Beförderer des Böſen, der Unſittlichkeit), in den zwei Stellen wo es im Prädikate ſteht, VII, 7. XIV, 23. (doch hier die ſündliche Handlung mit eingeſchloſſen), auch das μὴ γνῶναι ἁμαρτίαν 2 Kor. V, 21. kann ſo gefaßt werden. Am häufigſten jedoch dient es zur Bezeichnung des Böſen das im Menſchen wohnt, und Mutter der ſündlichen Handlungen iſt, und zwar ſo daß der Ap. daſſelbe als eine zwar im Menſchen befindliche und wirkſame Potenz, aber doch als etwas von ihm verſchiedenes denkt, als eine ihm feindſelige Gewalt, die er handelnd, Wirkungen hervorbringend, aber auch wieder leidend denkt, immer alſo perſonificirt. Sie lebt (lebt wieder auf) im Menſchen (VII, 9.), mehrt ſich (V, 20.), regiert (V, 21. VI, 12. 14.), wirkt Begierden (VII, 8.), betrügt und tödtet den Menſchen (VII, 11. 13.), giebt Geſetze (VII, 23. 25. VIII, 2.), vollbringt das Böſe wider Willen des Menſchen (VII, 17.), hat Werkzeuge (VI, 13.), einen Stachel (1 Kor. XV, 56.), ertheilt einen Lohn, (VI, 23.); das Geſetz giebt ihr Leben (VII, 8.) und Kraft (1 Kor. XV, 56.), Chriſtus aber hat ſie verurtheilt (VIII, 3.), ſo daß ſie über die Gläubigen nicht mehr herrſchen kann (VI, 14.). Ohne Chriſtus iſt der Menſch ihr Knecht (VII, 17. 20. vgl. 16.), ihrer Herrſchaft unterworfen (III, 9. VII, 14. Gal. III, 22.), dient ihr (VI, 6.), obwohl er ſie ohne Geſetz nicht kennt (VII, 7.), und ſein Leib ihrethalb dem Tode preisgegeben (VIII, 10.); nachdem aber Chriſtus in Bezug auf ſie geſtorben (VI, 10.), ſind auch die Gläubigen für ſie geſtorben, todt in Bezug auf ſie (VI, 2. 11.), von ihr befreit und los (VI, 18. 20. vgl. V. 7.), und dürfen nicht mehr bei ihr bleiben (VI, 1.). In allen dieſen Stellen iſt die Perſonification der Sünde augenſcheinlich, in allen erſcheint ſie als eine vom Menſchen verſchiedne Macht, aber eine ſolche deren er ſich nicht erwehren kann; ihr Sitz iſt nicht im Geiſte, der höheren Natur, ſondern im Fleiſche, dem niedern, ſinnlichen Theile ſeines Weſens, wie die Ausdrücke σῶμα und σὰρξ τῆς ἁμ. (VI, 6. VIII, 3.) erkennen laſſen. Sagt alſo der Ap., ſie ſey einmal in die Welt oder Menſchheit eingetreten, ſo kann er nur meinen, es habe eine Zeit gegeben wo dieſe verderbliche Macht nicht in ihr gewaltet, in irgend einem Zeitmomente habe ſie zu walten angefangen *). — δι' ἑνὸς

*) Nur bis hierher, glaube ich, kann der reine Ausleger des Ap. Paulus mit der Beſtimmung des Begriffes gehn, weil dieſer ſelbſt uns nur bis hierher leitet. Jeder Schritt den wir weiter vorwärts thun, würde auf

ἀνϑρώπου iſt dies geſchehn. Daß der Ap. hier auf die moſaiſche Erzählung vom Sündenfall hinblicke, iſt an ſich ſelbſt und aus dem Folg. klar, nicht minder daß der eine Menſch nicht Eva ſondern Adam ſey. Nun aber iſt in der Urgeſchichte das Weib die Erſtverführte, und auch 1 Tim. II, 14. wird nicht ohne Nachdruck auf eben dies Verhältniß hingewieſen (2 Kor. XI, 3. nur einfache Erwähnung des Geſchehenen). Da iſt nun gefragt worden, wie doch P. Adam als den Einführer der Sünde nennen könne, und mancherlei Antworten erfolgt. Solche wie die von Pareus und Dannhauer, daß Adam und Eva ja doch Ein Fleiſch ſeyen, P. alſo beide als Einen Menſchen bezeichnen könne *), oder von Grotius, daß die Hebräer nicht Weiber, ſondern bloß Männer an die Spitze von Genealogien ſetzen, finden in unſerer Zeit keinen rechten Anklang mehr; doch auch die einfache Rückſicht darauf, daß ja doch Chriſto nicht Eva ſondern nur Adam entgegen geſtellt werden konnte, und dieſer als Vater des Menſchengeſchlechts durchaus zu nennen war, ohne kleinlich ängſtliche Berechnung der Zeitmomente der erſten oder zweiten Sünde, iſt noch nicht die allein herrſchende geworden; vielmehr hat Fritzſche wieder eine ganz neue Anſicht aufgeſtellt, das Verbot des Baumes Gen. II, 17. gehe der Erſchaffung des Weibes voraus, dieſe alſo habe es nur von ihrem Manne gehört gehabt, und folglich geringere Schuld als dieſer, und darum werde von P. und den jüd. Schriftſtellern der Mann als der Erſtſündigende bezeichnet. Ich will zugeben daß eine ſolche Spitzfindigkeit dem Geiſte der jüdiſchen Theologie nicht fremd ſey — für etwas beſſeres will auch Fr. ſie wohl nicht gehalten wiſſen —; aber behaupten läßt ſich nichts, wo jede Spur ihres Daſeyns fehlt, warum nicht lieber beim Einfachſten ſtehn bleiben, oder, wo das nicht genügte, Unwiſſenheit der vom Verf. ſelbſt gedachten Vermittlung eingeſtehn? Bei der Präp. διὰ halte ich mich nicht auf, da eine andere hier nicht ſtehn konnte; von der Verbreitung der Sünde über die Menſchheit iſt

---

eigene Gefahr gethan, und wäre eine Beſtimmung noch ſo ſcharf, ſo philoſophiſch, ja ſo untrüglich als nur möglich, doch fehlte alle Gewähr, daß ſie dem eigenen Sinne des Ap. angemeſſen wäre. Die unter ſich ſehr verſchiedenen, zum Theil weitläuftigen Erörterungen der neuſten Ausll. über den Begriff der ἁμαρτία einer Prüfung zu unterwerfen, würde ein ſehr großes, die Grenzen eines Commentars weit überſchreitendes Unternehmen ſeyn; ich unterlaſſe es, der guten Hoffnung, es werde der Leſer ſelbſt erkennen, ἡ ἁμαρτία könne weder eine einzele Sünde, noch die Geſammtheit der ſündlichen Handlungen, ſondern nur die Sünde als Macht, oder als Prinzip (nach Rothe's Ausdruck) bezeichnen.

*) Olshauſen hat ſich ihr wieder genähert, indem er ſagt, es werde „Adam als das Haupt des erſten Menſchenpaares genannt, das als Einheit aufzufaſſen iſt.“

hier nicht die Rede, alſo auch der Ort noch nicht für die Unterſuchung, wie dieſelbe von unſerm Ap. gedacht worden ſey. — καὶ διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος. Wir müſſen fragen, was bei P. θάνατος bedeute? Den leiblichen oder phyſiſchen Tod bezeichnet es — von den Stellen wo vom Tode Chriſti geredet wird (V, 10. VI, 3—5. 1 Kor. XI, 26. Phil. II, 8. III, 10. Kol. I, 22.) ganz abgeſehn — ohne allen Zweifel in den Stellen VIII, 38. 1 Kor. III, 22. Phil. I, 20., wo Tod und Leben als Gegenſätze erſcheinen, desgleichen VI, 9. 1 Kor. XV, 26. 54. 55. 56. 2 Kor. I, 10. IV, 11. 12. Phil. II, 30., wo ein ſolcher Gegenſatz nicht Statt findet. Neben dieſem aber finden ſich andere, wo an den phyſiſchen Tod gar nicht gedacht werden kann, 2 Kor. II, 16. VII, 10. (Wer möchte wohl im Stande ſeyn zu glauben daß P. in der erſten Stelle ſich als einen Mann bezeichne, welcher den leiblichen Tod über ſeine ungläubigen Umgebungen bringe, in der zweiten aber der Welt-Traurigkeit eine phyſiſch tödtende Gewalt beilege?), und eben ſo νεκρὸς Eph. II, 1. 5. Kol. II, 13. (Seine Leſer waren als Heiden νεκροὶ durch die Sünde, und ſind mit Chriſto wieder lebendig gemacht worden), und ἀποθνήσκειν VII, 10. Hier können nur moraliſche Zuſtände unter dem Bilde des Sterbens und Todtſeyns vorgeſtellt werden. Fragen wir woher dies Bild, ſo werden wir faſt gezwungen auf die Geneſis zu blicken; da finden wir II, 17. die Drohung, Adam ſolle des Todes ſterben des Tages da er vom verbotenen Baume eſſen werde. Er ißt, und ſtirbt nicht, ja III, 19. wird der phyſiſche Tod gar nicht als Strafe jener Uebertretung, ſondern als Folge ſeines Urſprungs von der Erde dargeſtellt, welche dadurch nothwendig wird, daß ihm der Genuß des Lebensbaums, der ihn unſterblich machen würde, entzogen wird (III, 22.). So war allerdings der Tod verurſacht durch den Genuß der verbotenen Frucht, weil dem Menſchen das Mittel geraubt war ſich der Naturnothwendigkeit zu entziehn, und mit vollem Rechte konnte die ſpätere Theologie ſich daran halten, und Adams Sünde als die Urſache des phyſiſchen Todes oder der Sterblichkeit betrachten, wie auch wirklich geſchehn iſt (Vgl. Weish. II, 23 f. Sir. XXV, 24. und die bei Fritzſche S. 293 *) und bei Reiche angeführten Stellen). Aber unbegreiflich wäre es geweſen, wenn dieſe Theologie, die jeden Buchſtaben der Schrift mit Späherauge betrachtete, ſelbſt in den gewöhnlichſten Erzählungen wenigſtens Andeutungen höherer Weisheit ſuchte, den Unterſchied ganz unbeachtet gelaſſen hätte zwiſchen der erſten Drohung und dem ſpäteren Erfolg. Achtete ſie aber darauf, ſo mußte ſie, überzeugt wie ſie war, es könne die Schrift keinen Widerſpruch enthalten, auf die Löſung des hier dargebotenen bedacht ſeyn. Wo anders aber konnte dieſe gefun-

den werden, als in der Annahme eines andern Sinnes in der erſten Drohung? Nicht der leibliche Tod durfte dort gedroht werden, ſondern ein geiſtiger, moraliſcher, und dieſer konnte gedacht werden als unmittelbar folgend auf die böſe That. So blieb der Gedanke: die Sünde wirkt den Tod, aber dieſer Tod wurde nicht immer als der phyſiſche, ſondern oft auch als ein moraliſcher gedacht, ja ich ſehe nicht, warum es eben ungereimt (nach Fritzſche's Urtheil) ſeyn müſſe anzunehmen, es habe wohl manchmal das Eine Wort den einen und den andern Tod zugleich umfaßt. Wäre aber dies etwas mögliches, ſo würden wir an Stellen wo auf einen Cauſſalnexus zwiſchen Sünde und Tod hingedeutet würde, immer erſt den Zuſammenhang zu befragen haben, ehe wir entſchieden, in welchem Sinne der letztere verſtanden werden müſſe, 1 Kor. XV, 21 f. würden wir nicht anſtehn an den phyſiſchen Tod zu denken, auch VI, 21—23. und daher auch V. 16. würden wir dieſen nicht ausſchließen, aber im Gegenſatz gegen ζωὴ αἰώνιος und δικαιοσύνη wohl begreifen daß nicht dieſer allein, der Allen gemeinſame, ſondern mit ihm zugleich alles das gemeint ſeyn müſſe, was in ſeinem Gefolge den Gottloſen trifft von Unheil und Unſeligkeit *); ein gleiches thäten wir wohl VII, 5. VIII, 2. 6.; aber VII, 10. 13. würden wir uns nicht entſchließen können, das im ſündigen Menſchen ſchon vollendete Sterben für das phyſiſche zu halten, dem auch er noch entgegen geht, ſondern vielmehr den Tod durchaus als jenen moraliſchen betrachten, an welchen wir Eph. II, 1. Kol. II, 13. denken mußten. Wenden wir uns zu unſrer Stelle, wo außer dieſem V. auch V. 14. 15. 17. 21. des Todes und Sterbens als einer Folge von Adams Sünde gedacht wird, ſo werden wir keinen Augenblick anſtehn zu bekennen, daß der Ap. im Hinblick auf die Geneſis und in Uebereinſtimmung mit der Theologie ſeines Volkes vom leiblichen Tode rede; der in der erſten Aufl. von mir (mit Tholuck) und gleichzeitig von Schmid (S. 174 ff.) aufgeſtellten Anſicht, er meine nicht dieſen allein, ſondern die Geſammtheit der phyſiſchen und vornehmlich geiſtigen Uebel, welche die Sünde in Gottes Ordnung nach ſich ziehe, und welche als Strafen der Sünde unter dem Gattungsnamen des Todes begriffen werden, ſind Köllner, de Wette, Olshauſen beigetreten, Reiche aber, Fritzſche, Meyer leugnen dies durchaus. Ihre Gründe ſind 1) der unleugbare Hinblick auf die Geneſis. Dieſer aber nöthigt nur den leiblichen Tod zu denken, hindert aber nicht den Begriff in erweitertem Umfange zu faſſen, was dem Geiſte der jüdiſchen Theologie ganz ange-

*) Vgl. jedoch was zu den Stellen ſelbſt aus andern Andeutungen des Ap. bemerkt werden wird.

meſſen iſt. 2) Der Mangel jedes Zeichens uneigentlicher Bedeutung, wodurch es dem Leſer nicht möglich werde das Wort anders als eigentlich zu faſſen. Auch dieſer Grund würde nur dann für triftig gelten können, wenn wir es gar nicht in eigentlichem, nicht aber, wenn wir es in erweitertem Sinne faſſen. 3) Die ſonſtige Lehre des Ap. und der jüdiſchen Theologen, daß der leibliche Tod die Folge von Adams Sünde geweſen ſey. Mit dieſer tritt P. nicht in Widerſpruch, wenn er hier nicht nur ihn ſondern auch die ganze Unſeligkeit des Sünders meint. Ja ſelbſt wenn er ſich widerſpräche, würde Fritzſche's Bemerkung gelten können (S. 293.): Sed nimirum possunt alicui alia alio tempore placere. Hoc probe tenendum est, ne summam dogmatum constantiam e P. epp. neque uno tempore consignatis et ad diversorum hominum ingenia accommodatis cupidius eruere conemur. Die Nothwendigkeit indeß, daß P. hier den Tod — nicht in uneigentlicher ſondern — in erweiterter Bedeutung denke, iſt noch nicht erwieſen, ich glaube auch nicht daß ſie erwieſen werden könne, da die in den folgenden Verſen enthaltenen Gegenſätze, wie auch Schmid zugeſteht, dieſelbe nicht herbeiführen; das nur behaupte ich daß es möglich ſey, und ein vollerer, dem Zwecke der Stelle durchaus nicht widerſprechender Sinn dadurch in ſeine Rede komme. *Καὶ οὕτως — ἥμαρτον* *). *διέρχεσθαι*, eig. durch einen Raum hindurchgehn, wird von Wanderern geſagt, die ein Land durchziehn, dann bildlich von andern in einem Raume ſich verbreitenden Dingen (Apg. XIV, 24. XIX, 1. Luk. V, 15.), das immer weiter Gehende aber gelangt endlich an ein Ziel, *διέρχεται εἰς τόπον τινά*, daher Ap. XI, 19. *διῆλθον ἕως φοινίκης* bedeutet: ſie kamen auf ihrer Wanderung bis nach Phönice. So hier; der Tod iſt bis zu allen Menſchen hingekommen, d. h. alle haben ihn erfahren müſſen. *πάντες ἥμαρτον* kann nichts bedeuten als: Alle haben geſündigt. Wie aber überhaupt in unſrer Stelle die dogmatiſche Exegeſe ein weites Feld gefunden hat, um recht nach Luſt zu deuten und zu drehen, bis ſie herausgebracht was das Syſtem erforderte, ſo auch in dieſen Worten. Geſtand man ein daß die Worte Jenes bedeuten, ſo wurde doch in Adamo (Pisc., Pareus, Olsh., A.) hinzugefügt, Andere aber überſetzten: rei facti sunt, s. peccatores sunt, s. habent peccatum (Melanchth.), corrupti, vitiati sunt (Calv.), ſie werden alle als Sünder behandelt und

*) Daß *ὁ θάνατος*, welches in DEFG. Syr. ph. bei Clemens Strom. III, 9. (S. 194. Sylb. 540. Patt.) und lat. VV. fehlt, zur Vollſtändigkeit der Rede unentbehrlich, und die Auslaſſung wohl nur zufällig ſey, wie Fritzſche gezeigt hat, ſcheint mir gewiß. Meyer hält es für höchſt verdächtig.

beſtraft (Chryſ., Grot.) u. ſ. w.; doch allen dieſen Erklärungen iſt das Eine entgegen zu ſtellen: Die Worte können Solches nicht bedeuten. Die Sorge um die unmündigen oder gar ungebornen Kinder, die ja doch nicht geſündigt haben können, wenn ſie ſterben, iſt eine durchaus unnöthige, die ſich P. nicht gemacht, und wohl daran gethan hat. Aber wäre ſie auch noch ſo wichtig, den Wortſinn könnte ſie nicht ändern (vergl. Schmid a. a. O.). Von den voranſtehenden Wörtern ἐφ’ ᾧ iſt grammatiſch eine zweifache Deutung möglich, entweder ᾧ bezieht ſich als wirkliches Relativ auf ein vorhergehendes Subſtantiv oder ἐφ’ ᾧ zuſammen vertritt die Stelle einer Conjunktion. Im erſten Falle iſt das vom Pron. vertretene Nomen entweder Adam oder der Tod. So entſtehn drei Wege der Deutung, und alle ſind betreten worden, und zwar I) die Beziehung auf Adam in folgenden Weiſen: 1) in quo omnes peccaverunt; die geſammte Menſchheit hat in Adam, in deſſen Lenden ſie ſich befand, mit geſündigt. So wahrſcheinlich die lat. Ueberſ.*), gewiß Orig., Theophyl., Auguſtin, Beza, neuſtens Klee, Scholz, der dieſe Deutung der „exeget. Tradition“ halber vorzuziehen eingeſteht. Zu verwerfen, weil nicht nur das Bezugswort viel zu weit entfernt ſteht, ſondern auch ἐπί τινι nicht = ἔν τινι iſt. 2) per quem, Grotius. Dabei könnte ἥμαρτον nur entweder bedeuten peccati poenam subiere, wie er ſelbſt, oder peccatores facti sunt, wie Mel. deutete. Beides iſt unmöglich, alſo ſchon deßhalb dieſe Erklärung falſch, wozu kommt, daß ἐπί τινι nicht = διά τινος iſt**). 3) propter quem omnes peccatores censentur (Elsner), aber die gleichen Gründe dagegen; 4) cum quo, Coccejus, nicht beſſer als die vorigen. Dieſe Beziehungsweiſe iſt ganz aufzugeben, wäre völlig aufgegeben, hätte nicht auf Klee und Scholz die exeget. Tradition noch eingewirkt, von deren Einfluſſe in-

---

*) Wahrſcheinlich, ſage ich, weil Fritzſche die Meinung aufgeſtellt hat, in quo ſey bloßer Barbarismus für eo quod. Dies wäre möglich, indeß das Daſeyn der Auslegung: in welchem, gerade in der lat. Kirche macht es wenigſtens ſehr zweifelhaft, nur Pelagius gab den Worten eine andere Deutung: h. e. in eo quod omnes peccaverunt, exemplo Adae peccant.

**) Gr. beruft ſich auf Luk. V, 5. Apg. III, 16. 1 Kor. VIII, 11. Hebr. IX, 17., aber mit Unrecht, denn bei Luk. bedeutet ἐπὶ τῷ ῥήματί σου nicht per verbum tuum, ſondern: auf dein Wort, weil du es geſagt haſt; 1 Kor. VIII, 11. bieten die Hdſchr. ἐν für ἐπὶ; Hebr. IX, 17. heißt: διαθήκη ἐπὶ νεκροῖς βεβαία nicht: per mortuos, ſondern: ein Teſtament hat über Todten Gültigkeit d. h. hat ſie erſt dann, wenn der Teſtirende geſtorben iſt; Apg. III, 16. wird allerdings in der zweiten Hälfte die πίστις als wirkende Urſache der Heilung bezeichnet, aber der Satz: Sein ὄνομα hat dieſen geheilt ἐπὶ τῇ πίστει τοῦ ὀνόματος αὐτοῦ ſcheint doch nur zu bedeuten: um des Glaubens an ſ. Namen willen, und ſelbſt wenn man hier ἐπὶ durch überſetzen wollte, würde es doch nicht beweiſen daß ἁμαρτάνειν ἐπί τινι bedeuten könne per aliquem peccare oder peccatorem fieri.

deß der ebenfalls katholiſche Stengel ſich frei erhalten hat. II) Beziehung auf θάνατος hat viel ſeltener Statt gefunden, obwohl die Nähe dieſes Wortes weit eher hätte darauf führen können. Auguſtin hatte daran gedacht, verwarf ſie aber weil er in dem Gedanken **in morte** omnes peccavere keinen Sinn finden konnte. Wie Hombergk und Venema dieſe Verbindung verſtanden, iſt mir aus den Anführungen bei Wolf und Reiche nicht recht deutlich, in neuſter Zeit haben Schmid (a. a. O. S. 190 f.) und Glöckler ſie verſucht, und zwar ſo, daß ſie den Gebrauch der Präp. zur Andeutung des Zieles oder Zweckes einer Handlung für ſich zu benutzen ſuchten, um den Sinn zu erhalten: Der Tod, zu welchem hin alle geſündigt haben, d. h. welcher aus dem Sündigen aller als (nothwendige wenn gleich nicht abſichtliche) Folge hervorgegangen iſt. Allein erſtlich möchte ich ſtark bezweifeln, ob je in proſaiſcher Rede die nicht beabſichtete Folge durch ἐπὶ m. Dat. ausgedrückt werde*), ſodann aber kann ich nicht leugnen, daß mir der Gedanke: zu allen Menſchen iſt der Tod hingelangt, welcher der Erfolg davon war daß alle geſündigt hatten, in der Verbindung mit dem Vorhergehenden kein ſehr paſſender erſcheint, vielmehr nur eine minder elegante Form der — bald anzuführenden — cauſſalen Auffaſſung von ἐφ᾽ ᾧ, welche durch dieſe Erkl. verdrängt werden ſoll. Und was ſollen wir uns denken bei einem Erfolge einer Sache, die doch nicht Urſache dieſes Erfolges iſt. Dies nehmlich ſoll immer die Sünde Adams bleiben; was iſt da das eigne Sündigen der Menſchen? III) Ohne Beziehung auf ein Subſtantiv, alſo im Sinne einer Conjunction, iſt ἐφ᾽ ᾧ gedeutet worden 1) cauſſal = διότι, darum, weil; im Alterthume von Syr., Theod., Pelag., dann von Erasm., Luth., Mel., Calv., Pisc., Par. und faſt allen Neuern, ſo daß man dies jetzt die herrſchende Erkl. nennen kann, 2) conceſſiv = quamquam, von Finkh., 3) beſtimmend, mit der Beſtimmung daß ꝛc. von Rothe. Die conceſſive Deutung kann ſprachlich nicht gerechtfertigt werden, weder die dafür angeführten pauliniſchen Stellen 2 Kor. V, 4. Phil. III, 12. IV, 10. dulden dieſelbe, noch kann ich begreifen wie 3 Makk. III, 28.**) zu ihrer

---

*) Die Beiſpiele, welche Matthiä Gr. S. 1166. dafür anführt, ſind aus Euripides und von der Art daß der Dichter wohl auch das was an ſich nur Folge war, als beabſichtete Folge darſtellen konnte, die pauliniſchen Stellen deren Schmid ſich bedient, 1 Theſſ. IV, 7. 2 Tim. II, 14. ſprechen von beabſichtetem Erfolge.

**) μηνύειν δὲ τὸν βουλόμενον ἐφ᾽ ᾧ τὴν οὐσίαν τοῦ ἐμπίπτοντος ὑπὸ τὴν εὐθύναν λήψεται καὶ ἐκ τοῦ βασιλικοῦ ἀργυρίου δραχμὰς δισχιλίας, καὶ τῆς ἐλευθερίας τεύξεται καὶ στεφανωθήσεται. d. h. es ſolle Anzeige thun wer da wolle, mit der Ausſicht daß er — erhalten werde.

Begründung dienen könne. Für die ſprachliche Begründung der cauſſalen iſt das meiſte von Reiche und Fritzſche gethan worden, doch ſo daß Rothe ihr alle Gültigkeit abſtreitet. Während nämlich Jene ἐφ' ᾧ = ἐπὶ τούτῳ ὅτι ſetzen, will dieſer nur ἐπὶ τούτῳ ὥστε anerkennen, wofür er ſogar einen nachfolgenden Ind. Prät. in Anſpruch nimmt*). Ich glaube, beides ſey gleich gut in der Formel ſelbſt begründet, jenes wo Ind. Präſ. oder Prät., dieſes wo Inf. oder Fut. dabei ſteht, und es komme nur darauf an, ob der Gebrauch auch beides darbiete, obwohl auch wenn dies nicht wäre, daraus noch nichts folgte, da was in der Sache ſelbſt begründet iſt, auch ohne Beiſpiel als richtig anzuerkennen iſt, wenn es durch den Zuſammenhang oder wodurch ſonſt gefordert wird. Das „Vorurtheil" folglich, welches R. „ſchon von vorn herein gegen die angebliche Redeweiſe ἐπὶ τούτῳ ὅτι" als gegen eine „breite und matte Phraſe," eine „in ſich ſelbſt krankhafte Zuſammenſetzung," faſſen zu müſſen glaubte (S. 26 f.), kann ich nicht theilen. Was aber den Gebrauch anlangt, ſo ſpricht für denſelben das Zeugniß des Thomas Mag.**) und des Favorinus***) ſo beſtimmt, daß wir Trotz Rothe's Widerſpruch annehmen müſſen, ihnen als Griechen lag in dieſer Anwendung von ἐφ' ᾧ durchaus nichts anſtößiges. Von den Beiſpielen die Reiche beibringt, wird Herodian I, 4. mit Recht von Fritzſche und Rothe verworfen, Plut. de Pyth. orac. 29.†) wird dadurch minder brauchbar, daß nicht ἐφ' ᾧ ſondern ἐφ' οἷς geſetzt iſt, ob ich gleich gern zugebe, daß dies keinen weſentlichen Unterſchied begründe; dagegen Theophilus ad Autol. II. p. 105. B. Col.††) ſcheint mir ein ſehr gutes

---

*) Syneſ. Ep. 73. καὶ τὸν ἥλιον εἶδεν ἐπὶ ῥητοῖς ἄνθρωπος ἐφ' ᾧ Γεννάδιον ἔγραψεν. R. mit der lat. Verſ. überſetzt: unter der Bedingung daß er anklagte, Hermann z. Vig. 710. eam ob caussam quod accusasset. Wiefern ich glaube, Jenes müßte heißen ἐφ' ᾧ γράψει oder γράψοι, und mir nicht vorſtellen kann daß das Prät. denſelben Sinn gebe, urtheile ich, Hermann habe Recht, kann aber leider die Stelle nicht nachſehn, um zu erfahren, ob vielleicht der Zuſammenhang entſcheide.

**) Ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι, εἰς παρῳχημένον (folgt die Stelle aus Syneſius), καὶ ἀντὶ τοῦ ἵνα εἰς μέλλοντα.

***) Ἐφ' ᾧ ἀντὶ τοῦ διότι λέγουσιν Ἀττικοί, οἷον ἐφ' ᾧ τὴν κλοπὴν εἰργάσω, καὶ ἐφ' οἷς τὸν νόμον οὐ τηρεῖς, κολασθήσῃ (offenbar nur gemachte Beiſpiele, weil dem Schreibenden keine andern zur Hand waren, aber dies kein Hinderniß der Richtigkeit).

†) T. II. p. 409. B. Fcf. καί τοι φιλῶ μὲν ἐμαυτὸν ἐφ' οἷς ἐγενόμην εἰς τὰ πράγματα ταῦτα πρόθυμος.

††) Ὁπότε οὖν ἐθεάσατο ὁ σατανᾶς οὐ μόνον τὸν ἀδὰμ καὶ τὴν γυναῖκα αὐτοῦ ζῶντας, ἀλλὰ καὶ τέκνα πεποιηκότας, ἐφ' ᾧ οὐκ ἴσχυσε θανατῶσαι αὐτούς φθόνῳ φερόμενος, ἡνίκα ἑώρα τὸν ἄβελ εὐαρεστοῦντα τῷ θεῷ, ἐνεργήσας εἰς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ κάϊν ἐποίησεν ἀποκτεῖναι τὸν ἀδ. αὐτοῦ τὸν ἄβελ. Fritzſche bedient ſich der Stelle nicht.

Beiſpiel. Der Sinn iſt: Als nun Satan ſah daß Adam und ſein Weib nicht nur noch lebten, ſondern ſogar Kinder gezeugt hatten (alſo ſein Mordplan ganz fehlgeſchlagen war), da von Neide getrieben darüber daß er ſie nicht hatte tödten können, that er was folgt. Rothe verbindet den Satz ἐφ᾽ ᾧ κ. τ. λ. mit ἐθεάσατο — πεποιηκότας, und giebt den Sinn: er ſah ſie unter der Beſtimmtheit nicht vermocht zu haben ꝛc., er ſah ihr Daſeyn als ein ſo beſchaffenes, daß ſein Verſuch ſie zu tödten ein fruchtloſer geweſen war, eine Ueberſetzung, über welche zu urtheilen ich dem Leſer überlaſſen will. Mir ſcheint durch das Bisherige die herrſchende Faſſung der Formel von Seiten der Sprache genügend gerechtfertigt, aus dem Gebrauche unſers Ap. aber kann ich (mit Reiche) 2 Kor. V, 4. als Beleg nicht aufgeben. Dagegen Rothe's Erklärung derſelben durch: unter der näheren Beſtimmtheit daß, ſcheint mir nicht durch irgend einen Gebrauch gerechtfertigt*). Es wird daher nur noch darauf ankommen, daß ſich die herrſchende Erklärung, welche ſich allein ſprachlich halten zu können ſcheint, mit dem Zuſammenhange und der Abſicht des Ap. in Einklang bringen laſſe oder nicht. Dies nehmlich iſt es was namentlich Finkh und Schmid zu ihrer Verlaſſung hingetrieben hat. Wir müſſen fragen was καὶ οὕτως bedeute? Fritzſche antwortet: et hoc facto, hier: nachdem Adam ſeiner Sünde wegen geſtorben, ſcheint mithin nichts anderes als die einfache Aufeinanderfolge in der Zeit darin zu finden; aber weder die Stellen die er für οὕτως allein (Thucyd. I, 45. 131. Plut. Publ. 23.), noch die er für καὶ οὕτως anführt (Thuc. I, 64. Röm. XI, 26. Apg. VII, 8. 1 Theſſ. IV, 17.), haben mich überzeut, daß οὕτως das Vorhergeſetzte ſchlechthin als etwas früheres, und nicht vielmehr als Etwas ins Gemüth rufe, wodurch das Folgende veranlaßt oder bewirkt worden, wie auch natürlich, da οὕτως bedeutet: auf dieſe Weiſe, wenn ich alſo ſage: οὕτως ἐγένετο τι, ich zeigen will wie es gekommen daß Etwas ſich ereignet habe. Nehmen wir es aber hier auf ſolche Art, ſo entſteht ein Cauſſalnexus zwiſchen Adams Sünde (und deren Beſtrafung) und dem Tode der übrigen Menſchen, es ſcheint als lehre P. daß der Tod zu dieſen durchgedrungen ſey, weil Adam, ihr Stammvater, für ſeine Sünde dieſe Strafe erlitten habe, und dieſer Schein wird zur Gewißheit

*) Die Stellen Röm. V, 14. VIII, 20. beweiſen nichts; die aus den Acten des Chalced. Conc. angeführte Stelle ἐπὶ τῷ ἐν αὐτῷ εἶναι κ. τ. λ. bedeutet: damit es bei ihm ſtehe, die des Theophilus dient der andern Auffaſſung, und wenn er 1 Kor. IV, 4. überſetzt: maßen wir — nicht wollen, ſo iſt dies nur Verhüllung des wahren cauſſalen Sinnes unter eine veraltete aber eben dies beſagende Wortform.

durch die beſtimmte Erklärung V. 15. τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτώματι οἱ πολλοὶ ἀπέθανον, welche V. 17. nochmals wiederholt wird. Iſt aber Adams Sünde die Urſache des Sterbens Aller, ſo kann ihr eignes Sündigen nicht als Urſache gedacht werden, oder wenn vielleicht dies neben jener, ſo mußte es als zweite, nicht hintennach als einzige Urſache ausgeſprochen werden. Dies der Anſtoß, welcher Finkh, Schmid, Rothe zur Aufſuchung einer andern Deutung des letzten Satzes bewogen hat, und ſoviel iſt mir gewiß, entweder καὶ οὕτως kann nicht bedeuten: und in Folge deſſen, oder ἐφ' ᾧ nicht, darum weil. Wiederum aber daß P. Adams Sünde als Urſache des Sterbens der übrigen Menſchen betrachtet habe, lehren V. 15. 17., für jene Worte aber will ſich eine beſſere Erklärung nicht finden. Was iſt da zu thun? Geholfen wäre, wenn wir mit Olshauſen zu der Annahme zurückkehren könnten, P. lehre ein Sündigen Aller in ihrem Stammvater, aber ἐπὶ iſt nicht gleich ἐν, und dachte P. es als Cauſſalpartikel, und wollte doch dieſen Gedanken ausſprechen, ſo durfte er ἐν ἐκείνῳ oder dgl. nicht weglaſſen. Ich geſtehe daß ich hier eine genügende Löſung nicht zu finden weiß, noch bei den Vorgängern gefunden habe. Ich kann mich des Urtheils kaum erwehren, der Ap. werde hier von zwei Gewalten getrieben; auf der einen Seite nöthige ihn das theologiſche Syſtem und der Zweck der zwiſchen Adam, dem Urheber des Todes, und Chriſtus, dem Wiederbringer des Lebens, anzuſtellenden Parallele, den Tod Aller von Jenem herzuleiten, auf der andern aber treibe ihn ſein ſittliches Bewußtſeyn und das Gefühl wie er die eigne Sünde der Menſchen nicht in Schatten ſtellen könne, ohne ſeine ganze Erlöſungslehre zu vernichten, auch die Sünde Aller mit ihrem Tode in Cauſſalnexus zu ſtellen, und während er dies hätte ſo erreichen können, daß er beide Urſachen einander coordinirte, oder die eine als die entferntere, die andere als die nähere bezeichnete, ſtellte er, nach Kürze ſtrebend, und durch den begonnenen Periodenbau gedrängt, die letztere an den Schluß, wodurch der Schein entſtand, als denke er zwei einander aufhebende Urſachen, die er in der That nicht dachte. Wäre dies, ſo lehrte er in unſerm Verſe zwar keine Vererbung der Sünde, wohl aber eine Vererbung des Todes, aber nicht um fremder ſondern um eigener Sünde willen, ſo daß das Urſächliche in Adam ſich dann allerdings bloß — was auch Reiche meint — auf die Art der Beſtrafung beziehen könnte. — Nun iſt der Inhalt unſers Verſes dieſer: durch den Einen Menſchen Adam iſt es bewirkt worden, daß ein böſes Princip, die Sünde, in die Menſchheit eingedrungen iſt, ſammt deſſen Folge, dem Tode, und der letztere hat ſich über alle Menſchen verbreitet, weil alle

eben ſo wie er geſündigt haben, und gleiche Schuld zu gleicher Strafe führt. Dieſer bisher von uns als ſelbſtſtändig behandelte Satz wird durch das vorangeſtellte ὥςπερ zum Vorderſatze, und zwar zum erſten Theile einer Vergleichung. Wir fragen wo der Nachſatz, und in demſelben der zweite Theil der Vergleichung ſey? Die Anſichten daß er unſerm V. vorangehe (Elsner, Koppe, A.), daß er mit καὶ διὰ τῆς ἁμ. (Erasm., Beza, A., neuſtens Benecke), oder mit καὶ οὕτως (Cler., Wolf, Paulus, Geißler, Glöckl., Bretſchn.) beginne, zeigen ſich in ſich ſelbſt unhaltbar, und ſind ſo oft widerlegt worden, daß es wohl endlich genügen kann ſie bloß erwähnt zu haben. Sie verſtoßen gegen die Sprache, und harmoniren nicht mit der Abſicht des Apoſtels, welche nur ſeyn konnte, eine Parallele zu ziehn zwiſchen Adam und Chriſtus, dem Stammvater und dem Erneuerer der Menſchheit, dem Anführer eines ſündigen und dem Vorgänger eines geheiligten Geſchlechts, dem Urheber des Todes und dem Wiederbringer des Lebens. Schon Origenes faßte daher den Nachſatz richtig auf, indem er ſchrieb: ita et per unum hominem justitia introivit in hunc mundum, et per just. vita, et sic in omnes homines vita pertransiit in qua omnes vivificati sunt, und nach ihm viele Ausll. Aber dieſer Nachſatz findet ſich im Texte nicht; vergeblich haben Viele (Melanchthon, Bengel, Heumann, Scholz, Reiche) ihn V. 18. geſucht, wo er nicht nur der Form nach, ſondern auch darum nicht gefunden werden kann, weil mit V. 15. der Ap. von der Gleichſtellung, auf welche ὥςπερ hindeutet, zur Angabe des Unterſchiedes deſſen was beide Perſonen gewirkt haben, übergegangen iſt, ſo daß nur übrig bleibt daß der Nachſatz entweder vor V. 15. oder gar nicht ausgeſprochen ſey. Das Erſte iſt die Anſicht derer, welche ihn V. 14. in den Worten ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος entdecken wollen (Calv., Thol., Köllner, Schmid, Meyer, Rothe). Der Form nach findet er ſich da gewiß nicht, wie auch die neuſten Vertheidiger dieſer Meinung anerkennen; was aber die Sache anlangt, ſo iſt für jetzt — um nicht der Erkl. jener Worte vorzugreifen — ſoviel wenigſtens gewiß, daß dieſes Sätzchen erſtlich ſich nur wie ein Anfang an V. 13. 14. anſchließt, folglich da dieſe zwei Verſe, wie ſich zeigen wird, nur der letzten Hälfte von V. 12. dienen, eigentlich gar keine Beziehung auf das Ganze des Vorderſatzes hat, und ſodann bei ſeinem ganz unbeſtimmten, jede weitere oder engere Faſſung geſtattenden Inhalte ſich höchſtens zu einer beiläufigen Andeutung des nicht ausgeſprochenen, immer noch vom Leſer ſelbſt zu ergänzenden Nachſatzes eignen möchte; denn was müſſen wir nicht alles erſt hinzudenken, ehe wir den Gedanken der durch Chriſtum erfolgten Wiederbringung der Gerech-

tigkeit und des Lebens darin finden können! So bleibt doch immer dieſes: P. hat den zweiten Theil der Vergleichung nicht ausgeſprochen. Wie alſo, hat er vielleicht ihn nicht gedacht? Dies iſt de Wette's Anſicht, mit welcher mich zu vereinigen mir deßhalb unmöglich iſt, weil es mir undenkbar iſt, daß P. in didaktiſchem Vortrage, in ruhiger, nicht einmal disputirender Rede, im Begriff eine großartige Parallele zu ziehn zwiſchen den Stammhäuptern der zwei Hauptreihen von Erzeugungen in der Menſchheit, einen Vorderſatz begonnen, und nicht nur begonnen ſondern auch tadellos beendet haben ſolle, ohne beim Beginn deſſelben ſeinen Nachſatz ſchon gedacht zu haben. Daß er ihn nicht ausſpreche, müſſen wir bekennen, weil es vor Augen liegt, völlig rechtfertigen läßt ſichs nicht, aber denken doch daß nicht allein die Einſchiebung von V. 13 f., deren er zur Begründung des letzten Theils von V. 12. bedurfte, ihm die Vollendung des Nachſatzes ſchwer gemacht habe, ſondern auch im Fortdenken über den großen Gegenſtand das Bewußtſeyn in ihm erwacht ſey, daß der durch Adam gewirkte Schade und die Wiederbringung durch Chriſtum nicht ſowohl einander gleich, als vielmehr die letztere weit überwiegend über jenen ſey, und daß er daher nicht ſowohl den Nachſatz beizubringen vergeſſen, als vielmehr vorgezogen habe, die Gleichſtellung aufzugeben und die mit V. 15. beginnende Entgegenſetzung ihr zu ſubſtituiren. Ein Schriftſteller neuerer Zeit hätte da vielleicht das Frühere getilgt, aber die Alten corrigirten nicht in ihren Schriften, und ſo blieb das Angefangene ſtehn, und das Neue, beſſer Erſcheinende trat hinzu. — Nun aber zuletzt, wie hängt V. 12. oder richtiger die ganze mit dieſem V. beginnende Parallele zwiſchen Adam und Chriſtus mit dem Vorhergehenden zuſammen? Zeichen der Verbindung iſt διὰ τοῦτο. Daß dies nicht „nehmlich" bedeute (Benecke), liegt vor Augen; es bedeutet: darum, deßhalb. Aber ob dies mit dem Nächſtvorhergehenden verbinde (Meyer, Olsh., Fritzſche, Rothe) oder mit der ganzen Verhandlung ſeit I, 17. (Reiche, Köllner, de Wette), iſt noch Streit. Möglich iſt das Letztere ſo gut als Erſteres; denn wenn es Abſicht des Verf. war, in den folg. Sätzen V. 12—21. eine Geſammtüberſicht der Menſchheitsgeſchichte in Bezug auf Sünde und Erlöſung darzubieten, und mit derſelben, wie unzweifelhaft geſchieht, die ganze rein dogmatiſche Verhandlung abzuſchließen, ſo konnte er das nun Vorzutragende als Endergebniß des Ganzen eben ſowohl durch διὰ τοῦτο beginnen, als wir in ſolchem Falle darum oder demnach gebrauchen, ja es war ſogar zweckmäßiger die Schlußrede nicht an einen einzelen Punkt des Vorhergehenden, ſondern an das Ganze anzuſchließen. Doch wie in geordneter Rede Jeder den Schluß ſeines letzten Theils

ſo einrichten kann, daß der Schluß des Ganzen — die **peroratio** — ſich auch an dieſen anreihe, ſo würden wir auch nichts dagegen einzuwenden haben, wenn hier etwas ähnliches Statt fände, ſondern in dieſem Falle ſagen, es gehöre der nächſte Abſchnitt zwar als Schluß zum Ganzen, ſey aber an zuletzt ausgeſprochene Gedanken angeknüpft. Was nun hat der Ap. ſeit V. 1. geſprochen? Gerechtfertigt durch den Glauben, das war ſeine Rede, haben wir Frieden mit Gott, und rühmen uns der Hoffnung künftiger Herrlichkeit. Doch nicht nur dieſer, ſondern auch der Trübſale, weil auch dieſe zuletzt zur Hoffnung führen, eine Hoffnung für deren Erfüllung uns die Liebe Gottes Bürgſchaft leiſtet, deren Gefühl der heil. Geiſt in unſre Herzen ausgegoſſen hat. Denn für uns, die Sünder und Feinde Gottes, hat Gott Chriſtum hingegeben zur Verſöhnung, wieviel mehr wird nach geſchehener Verſöhnung Chriſti Leben und Walten uns vor Gottes Zorn bewahren! Ja nicht das nur, er iſt auch unſer Gott, Grund unſers Rühmens und Vertrauens geworden durch den Chriſtus, durch welchen wir der Verſöhnung theilhaft worden ſind. Führe er nun z. B. ſo fort: Darum iſt Chriſtus derjenige, durch welchen unſer Heil in jeder nur denkbaren Hinſicht gegründet und gefördert wird, und führte dieſen Gedanken dann weiter aus, ſo würde ich Anknüpfung der zum Ganzen gehörigen Schlußrede an die letzte Gedankenreihe anerkennen; nun aber bringt er völlig neue Gedanken, erwähnt der Feindſchaft und Verſöhnung nicht mit einem Worte, dagegen Adams und ſeiner Vergehung, deren bisher ebenfalls mit keinem gedacht worden iſt; da ſehe ich keinen weſentlichen Anknüpfungspunkt, und verharre daher in der bisherigen Anſicht, διὰ τοῦτο rufe das Ganze der zu Ende geführten Verhandlung, wie unſer „darum,“ ins Gemüth zurück.

V. 13. 14. Ἄχρι νόμου ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ. Daß νόμος das moſaiſche Geſetz bezeichne, wird nicht bezweifelt, und iſt nicht zu bezweifeln. ἄχρι ν. verſtanden einige ältere Ausleger (Chryſ., Theod., Aug., A.) von der Zeit bis zum Ende des Geſetzes durch Chriſtum, eine Erklärung welche durch V. 14. und 20. vollſtändig widerlegt wird, ſo daß die Unterſuchung ob die Worte Jenes bedeuten könnten (ſ. Fritzſche), ſchon als überflüſſig erſcheinen kann. ἁμαρτία ἦν ἐν κόσμῳ, Sünde, oder wiefern ἁμ. ohne Artikel von unſerm Apoſtel eben ſo gebraucht wird wie mit demſelben (ſ. zu V. 12.) die Sünde war in der Welt d. h. in der Menſchheit. Verſtehn wir es in jener Weiſe, ſo iſt der Sinn gerade zu: es wurde geſündiget in der Menſchheit, wenn in der andern, ſo iſt die Sünde wieder als das Princip zu denken, welches in der Menſchheit wirkſam war, wovon dann die Folge, daß auch ſündliche Hand=

lungen begangen wurden. Auf dieſe alſo kommen wir in jedem Falle zurück*). — ἁμαρτία οὐκ ἐλλογεῖται μὴ ὄντος νόμου. Unleugbar ein allgemeiner Satz, deſſen Verkennung das in einigen Auktoritäten erſcheinende Imperfekt nach ſich gezogen hat. Schon daraus, und nicht minder aus μή, welches das Nichtſeyn als etwas nicht wirkliches ſondern nur im Allgemeinen angenommenes — hypothetiſch — darſtellt, geht hervor daß νόμος hier nicht das moſaiſche, ſondern ganz allgemein ein Geſetz ſey, μὴ ὄντος νόμου, wenn (wo) kein Geſetz vorhanden iſt. ἐλλογεῖν, ein Verbum von dem ſich außer Philem. 18. nur noch ein Paar halb unſichre Spuren finden (ſ. d. Fritzſche), bedeutet dort: in Rechnung bringen, anrechnen, wie auch die Etymologie (ἔλλογον = ἐν λόγῳ ποιεῖσθαι) mit ſich bringt. Alſo ἁμ. οὐκ ἐλλ. Sünde wird nicht angerechnet, nicht in Rechnung gebracht. Fragt ſich, von Wem? Luther, Melanchth., Calv., P. Mart., Piſc., Heum., Bretſchn., Stengel, Uſteri, Glöckler, A. antworten: vom ſündigenden Menſchen ſelbſt, und ſo auch ich in der erſten Aufl., die Uebrigen: von Gott, mit Ausnahme Fritzſche's, vom Richter überhaupt. Ehe wir tiefer eingehn, betrachten wir den dritten Satz: ἐβασίλευσεν ὁ θάν. — τῆς παραβ. ἀδάμ. Der hier perſonificirte Tod iſt natürlich zu verſtehn wie V. 12.; das Bild des Herrſchens eins von denen die bei P. öfter wiederkehren, vgl. VI, 12. 1 Kor. IV, 8. wo βασ., VI, 9. 14. VII, 1. wo κυριεύειν gebraucht iſt. Der Tod hat geherrſcht, d. h. hat ſich die Menſchen unterworfen, alſo ſind dieſe ihm unterworfen geweſen, haben ihn erfahren, erduldet. ἀπὸ — Μωσέως, nicht als habe mit Chriſto ſeine Herrſchaft anfgehört, aber P. hat hier nur auf dieſe Zeit ſein Augenmerk zu richten, die moſaiſche fällt erſt V. 20, in den Kreis ſeiner Gedanken ein. In den folg. Worten iſt der gem. Text καὶ ἐπὶ τοὺς μὴ ἁμαρτ. ſowohl durch Auktorität**) als auch durch innere Güte ſo geſtützt, daß in neuſter Zeit nur Schrader (früher Wetſt., Seml., Griesb.), ſich für die

*) Nur im Vorbeigehn werde hier der Leſer auf die Beziehung aufmerkſam gemacht, welche zwiſchen unſerm Satze, wo vom Daſeyn der Sünde vor dem Eintritte des Geſetzes, und V. 20. wo vom Eintritte deſſelben und der daraus herfließenden Vermehrung der Sünde geſprochen wird, unverkennbar obwaltet. Bei V. 20. wird mehr darüber zu ſprechen ſeyn.

**) μὴ fehlt außer 3—4 Min. im lat. Orig. zu unſ. Stelle, wo (S. 344. Comm.) Rufin bezeugt, daß es in nonnullis exemplaribus gefunden werde, Orig. XX in Joh. §. 33. (S. 298. L.) ſammt καί, nach Griesb. Zeugniß auch T. I. p. 534. R. in einer beiläufigen und ungenauen Anführung, und einigen lat. VV. Es findet ſich aber nicht allein in allen unſern alten Hdſchrr., ſondern auch nach Ambroſius und Auguſt. Zeugniß in allen oder den meiſten griech. Hdſchrr. damaliger Zeit, bei Orig. XX in Joh. 31. (S. 292. L.) Athan., Archel., Chryſ., Theod., Theoph., Iren., Hier., Ambr., Aug., Pel. u, ſ. w, καὶ iſt in den ausl. Auktt. Theils zu finden Theils nicht.

Auslaſſung der Negation erklärt haben. Nach der bisher gewöhnlichen Auslegung wird nun ἐπὶ τῷ — ἀδὰμ mit ἁμαρτήσαντας verbunden; Hombergk, Bengel, Finkh (a. a. O.) Glöckler, verbinden dieſe Worte mit ἐβασίλευσεν. Daß dies unrichtig ſey, ergiebt ſich daraus daß P. Menſchen welche nicht geſündigt hätten, gar nicht anerkennen konnte, wenn er nicht ſo wohl mit V. 12. (πάντις ἥμαρτον) als mit ſeiner ganzen Ueberzeugung von der allgemeinen Sündigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit in Widerſpruch gerathen wollte. βασιλεύειν ἐπί τινα, was in der claſſ. Sprache nie geſagt wird, erklärt Fritzſche durch das hebr. עַל bei den Verbis dieſer Bedeutung, unſtreitig richtiger als Meyer, welcher die Verbreitung der Herrſchaft dadurch angedeutet glaubt. ὁμοίωμα bed. bei P. ähnliche Geſtalt, Aehnlichkeit, vergl. I, 23. VI, 5. VIII, 3. Phil. II, 7., immer ſo daß der dabei ſtehende Genit. dasjenige bezeichnet, dem Etwas ähnlich iſt, alſo ὁμ. τῆς παραβ. ἀδ. Aehnlichkeit der Uebertretung Adams, ἁμαρτάνειν ἐπὶ*) τῷ ὁμ. τ. π. ἀδ., ſo ſündigen daß die Sünde der Uebertretung Adams ähnlich ſey, eine ähnliche Uebertretung begehen wie die des Adam war**); alſo οἱ μὴ ἁμ. κ. τ. λ. diejenigen welche nicht in ähnlicher Weiſe geſündigt haben wie der Stammvater. Dies aber ſind nicht Solche die gar nicht geſündigt haben — z. B. kleine Kinder, an welche ſeit Orig. eine Menge von Ausll., neuſtens Glöckler, und der Ap. zuverläſſig nicht gedacht hat; denn dann wäre der Beiſatz völlig unnütz, und P. ſpräche aus was er nicht denken konnte, ſondern Solche die zwar geſündigt haben, aber nicht ſo daß ihre Sünde der παράβασις Adams ähnlich geweſen wäre.

---

*) B. Chryſ. Theod. ἐν ὁμ. Sey dies zufällige Variante oder nach Fritzſche's Meinung Correktur, es aufzunehmen ſind wir nicht berechtigt. ἐπὶ iſt etwas ungewöhnlich geſagt, völlig gleichgeltende Beiſpiele hat auch Fritzſche nicht beigebracht, doch kann der Sinn nur der ſeyn welcher im Text ausgedrückt wird.

**) Dies die gewöhnliche Erklärung, von der nur Glöckler abweicht, indem er den Genit. als den des wirkenden Subj. betrachtet, ὁμ. τῆς π. ἀδ. ein Abbild welches die Uebertretung Adams macht oder gemacht hat, woraus der Sinn kommen ſoll, der Tod habe auch über die geherrſcht welche nicht geſündigt, wegen der ſchon bei ihrer Empfängniß erhaltenen Aehnlichkeit mit dem Uebertreter Adam, d. h. alle Menſchen ſeyen vermöge ihrer Abſtammung von ſündigen Aeltern mit dem Keime des Todes behaftet und daher dem Tode verfallen geweſen, auch Solche welche nicht — noch nicht — geſündigt gehabt. Dieſe Erklärung hat gegen ſich 1) die falſche Verbindung, durch welche P. in Widerſpruch mit ſich ſelbſt geſetzt würde, 2) den beſtändigen Gebrauch des Ap. in Bez. auf ὁμοίωμα und ſeinen Genitiv, und kann daher in keiner Weiſe gebilligt werden. Die Andern welche eben ſo verbinden, erklären ἐπὶ τῷ ὁμ. ebenfalls cauſſal, denken aber Adams Sünde als die den Nachkommen zugerechnete Todesurſache, was wenigſtens nicht in den Worten liegt, obwohl wegen V. 15. 17. zugegeben werden muß daß P. ein Sterben Aller wegen der Sünde des Einen wirklich lehre.

Worin die Aehnlichkeit gelegen haben würde, zeigt ſchon das Wort παράβασις, Uebertretung, Verletzung eines ausgeſprochenen Gebotes (II, 23. IV, 15. Ueber Gal. IV, 19. ſ. z. St.), wofür V. 19. παρακοὴ geſetzt iſt. Sünde hatte vorkommen können, ehe das Geſetz gegeben wurde, und war nach dem Zeugniſſe der Geneſis, deren Erzählungen P. in dieſem Abſchnitte gewiß im Gemüthe hatte, vielfach vorgekommen, aber παραβάσεις im eigentlichen Sinne nicht, denn οὗ οὐκ ἔστιν νόμος, οὐδὲ παράβασις. Indem er übrigens ſagt, der Tod habe auch über dieſe geherrſcht, iſt es wahrſcheinlich daß er angenommen, es habe auch damals wie in ſpäterer Zeit ſowohl Solche gegeben, welche ein Gebot, als Solche welche keins gehabt*). Noch bleibt ein vierter Satz zu betrachten übrig, der in Form eines Relativſatzes ſich anſchließende: ὅς ἐστιν τύπος τοῦ μέλλοντος. Daß hier ὃς ſich auf den unmittelbar vorher genannten Adam beziehe, zu μέλλοντος aber ἀδὰμ zu ergänzen, und unter dieſem kein Anderer als Chriſtus zu verſtehen ſey, war nicht nur von jeher die herrſchende Meinung, ſondern iſt auch gegenwärtig ſo anerkannt, daß es wohl genügen mag, die abweichende Anſicht, nach welcher ὃς für ὃ ſtehe und nur das Genus des Prädikats angenommen habe, μέλλοντος aber Neutrum ſey, und alſo nicht Perſonen ſondern Zuſtände — die Herrſchaft des Todes durch Adam und der Gerechtigkeit und des Lebens durch Chriſtum — einander entgegengeſtellt ſeyen (Bengel, Ch. Schmidt, Koppe, Cramer, Paulus, A. — zum Theil nur das Part. als Neutrum faſſend —), zu erwähnen, indem nicht nur die größere Einfachheit der gemeinen Annahme, ſondern auch die Bezeichnung Adams und Chriſti als des erſten und letzten Adam 1 Kor. XV, 45 ff. zur Rechtfertigung der herrſchenden Anſicht vollkommen ausreichen. Daß eine Parallele zwiſchen Adam und dem Meſſias den Juden jener Zeit nichts neues geweſen, und deßhalb der Ap. dieſelbe wie etwas bekanntes ohne weitere Rechtfertigung habe ziehn können, wird aus den von Meyer und Fritzſche angeführten Stellen jüdiſcher Schriftſteller ſehr wahrſcheinlich. τύπος**) bezeichnet bei Paulus einmal (R. VI, 17.)

---

*) Die obige Erklärung findet ſich bei Phot., Pelag., Calv. u. v. A.. neuſtens bei Stengel, de Wette, Meyer, Fritzſche, und neben ihr möchte wohl weder die Vorſtellung daß P. hier von den Kindern rede, noch die von Theod., die andern Menſchen hätten zwar nicht das Verbot das Baumes übertreten, aber doch andere παρανομίας begangen, oder von Grotius: die nicht ſo ſchwer geſündigt haben, oder Reiche: nicht unter ausdrücklicher Androhung des Todes, oder andere mehr, mit einigem Grunde feſtgehalten werden können.

**) Eigentlich der Eindruck den ein feſter Körper in einem andern zurück läßt, durch Schlag oder wodurch ſonſt; alſo die abgedrückte Form, d. Abbild; ohne Rückſicht auf ein vorhandenes Original, Bild einer Sache, all-

die Form oder Norm der Lehre, ſonſt das lebendige Vorbild das ein Menſch dem andern giebt (Phil. III, 17. 1 Theſſ. I, 7. 2 Theſſ. III, 9. 1 Tim. IV, 12. Tit. II, 7.), an einer Stelle werden Ereigniſſe der heiligen Geſchichte, welche der Nachwelt als Warnungsbeiſpiele dienen ſollen, τύποι genannt (1 Kor. X, 6.*)), τύπος τοῦ μέλλοντος aber kann nur ein ſolches Bild ſeyn, durch welches etwas zukünftiges — hier eine zukünftige Perſon — in ihren weſentlichen Merkmalen voraus abgebildet, vorgebildet wird, alſo ein Vorbild, und da Alles in der Schrift und heil. Geſchichte von unſerm Ap. als abſichtlich ſo geſchehen oder geſchrieben gedacht wird, nicht ein Bild durch zufällige Aehnlichkeit, ſondern ein Bild welches abſichtlich, und zwar von Gott, ſeine beſtimmte Erſcheinungsform erhalten hat, um die künftige Erſcheinung vorzubilden, ein Vorbild. Inwiefern nun iſt Adam ein Vorbild Chriſti, und alſo Chriſtus das ihm entſprechende Gegenbild (ἀντίτυπος)? Offenbar nicht in Bezug auf Dinge worin ſie einander unähnlich ſind, alſo nicht in den Einflüſſen oder Wirkungen Beider, welche einander aufheben, denn des leidet der Begriff des Typus nicht. Daraus folgt daß es unrichtig ſey, das typiſche Verhältniß mit Scholz und Stengel, im Folgenden V. 15. ff. zu ſuchen, nicht minder unrichtig, in den Wirkungen ſelbſt welche Adam und Chr. auf die Menſchheit hervorgebracht haben, nehmlich Jener Sünde und Tod, dieſer Gerechtigkeit und ewiges Leben, worin Viele es gefunden haben. Es kann nur in dem liegen, was Beide gemeinſchaftlich an ſich tragen, dies aber iſt nur das Eine daß ſie Urheber gewiſſer Zuſtände für die Menſchheit ſind, Anführer gewiſſer Reihen, Stammväter eigenthümlich beſtimmter Generationen, daß Jeder von beiden Wirkungen hervorgebracht hat, welche von ihm auf die nachfolgenden Geſchlechter übergegangen ſind. Auch dies iſt von Vielen richtig erkannt worden (Mel., Piſc., Hunn., Par., Glöckl., Reiche, Olsh., Fritzſche, Meyer, A.). Iſt aber dies, ſo kann, da V. 15 ff. nicht die Aehnlichkeit beider, ſondern die neben der Aehnlichkeit beſtehende Verſchiedenheit ausgeführt wird, wie nehmlich die von beiden hervorgebrachten Wirkungen einander entgegengeſetzt ſeyen, unſer Satz nicht zum Folg. hinüber leiten, oder gar das Thema enthalten, welches dort ausgeführt werde, ſondern muß vielmehr die mit V. 12. beginnende gleichſtellende Gedankenreihe ſchließen, und wir ſind

---

gemeine Form, Muſter oder Urbild, es ſey ſinnlich dargeſtellt, oder im Geiſte des Bildners, beziehe ſich auf einen Gegenſtand ſinnlicher Andeutung oder ein Kunſtprodukt des Geiſtes. Alle dieſe Geſtaltungen des Grundbegriffs finden ſich in der guten Sprache, die meiſten auch in der bibliſchen.

*) V. 11. bieten die beſten Handſchrr. ταῦτα δὲ τοπικῶς συνέβαινον ἐκείνοις für das recipirte τύποι, doch der Sinn iſt derſelbe.

daher hier an dem Punkte angekommen, wo wir das Ganze dieſer Reihe überblicken, namentlich das Verhältniß der in den zwei letzten VV. vorgetragenen Gedanken zu einander und zum Hauptſatze (V. 12.) zur Klarheit bringen müſſen. — Vier Sätze liegen vor uns: Bis zum Eintritte des Geſetzes war Sünde in der Welt; Sünde wird nicht in Rechnung gebracht, wenn kein — ſie verbietendes — Geſetz vorhanden iſt; der Tod hat von Adam bis Moſe geherrſcht, auch über die welche nicht in ähnlicher Weiſe — durch Uebertretung eines Gebotes oder Verbotes — geſündigt hatten wie Adam; Adam iſt ein Vorbild Chriſti. Jeder von ihnen iſt mit dem vorhergehenden durch ein Verbindungswort verknüpft, der erſte mit V. 12. Gedacht alſo hat der Schreibende eine Verbindung unter ihnen, des erſten — und hierdurch aller — mit V. 12.; unſer Geſchäft iſt ſie zu ſuchen. Die Vorgänger haben ſehr Verſchiedenes gefunden; das lehrt uns daß das Finden ſchwer ſeyn müſſe, macht uns mißtrauiſch gegen das eigne Urtheil, benimmt die Hoffnung das unbeſtreitbar Richtige zu finden. Suchen wir denn das für uns Wahrſcheinlichſte. Der erſte Satz, durch γὰρ an V. 12. angeſchloſſen, muß einen vorangehenden Gedanken beweiſen oder erläutern ſollen. Der Hauptſatz: durch Einen Menſchen ſind Sünde und Tod in die Menſchheit eingetreten, bedarf nicht nur für den Ap. und ſeine — mit der heil. Geſch. bekannt gedachten — Leſer weder des Beweiſes noch der Erläuterung, ſondern würde dieſe auch durch einen Satz der von ganz andern Zeiten handelt, nicht empfangen. Der zweite Satz: der Tod iſt zu allen Menſchen hingelangt, iſt ein Erfahrungsſatz, der als ſolcher ebenfalls weder bewieſen noch erläutert zu werden braucht. So bleibt nur übrig daß unſer Satz ſich entweder bloß auf den letzten: Alle haben geſündigt, oder auf den Gedanken der zwei Sätze: der Tod iſt zu Allen gelangt, weil Alle geſündigt haben, beziehen ſolle. Jenes — um hier nur der neuſten Ausll. zu gedenken — iſt die Anſicht de Wette's, Meyers, Rothe's, dieſes wird von Köllner, Reiche, Fritzſche, aber ſo behauptet, daß der erſte Satz ſich auf πάντες ἥμ., die übrigen aber auf die Verbindung beider beziehen. Iſt dieſes, ſo wird der erſte Satz eine bloß beiläufige Bemerkung, weder beweiſend noch erläuternd, ſondern bloß behauptend, daß wirklich Sünde geweſen ſey. Dadurch aber wird erſtlich das εἶναι Hauptbegriff, und man wundert ſich daß es nicht voranſteht, ſodann aber ſollte es nicht mehr heißen ἄχρι νόμου, bis dahin wo das Geſetz kam, ſondern: auch (ſchon) vor dem Geſetz, das ἄχρι νόμου aber verliert die Beziehung als Hauptbegriff im Gegenſatz des Eintritts der Geſetzgebung, deſſen V. 20. erwähnt wird. Dies die Gründe weßhalb es mir ſchwer werden will dieſer An-

ſicht beizutreten. Mir ſcheint als müſſe der Ap. hier ſchon jenen Gegenſatz gedacht, und darum ἄχρι νόμου vorangeſtellt haben, woraus dann folgen würde, daß wir in unſerm erſten Satze nur den Anfang einer Gedankenreihe hätten, nur einen Vorbereitungsſatz. Bis zum Geſetze nehmlich, ſagt er dann, d. h. in der Periode zwiſchen Adam und der moſ. Geſetzgebung war die Sünde in der Welt, Sünde aber u. ſ. w. Die zweite Reihe denken wir einſtweilen ſo: nach dem Eintritte des Geſetzes aber — bis auf Chriſtum — war es ſo und ſo. Nun hängt ſich der zweite Satz durch δὲ an den erſten an, dieſer war nichts ſelbſtſtändiges, P. aber läßt — eine Anſicht von der ich mich noch nicht trennen kann — nicht ſelten in zwei zuſammen gehörigen Sätzen das μὲν des erſten weg (ſ. zu Eph. V, 8. 1 Kor. I, 22.). Das führt auf die Frage, ob es vielleicht auch hier geſchehn ſey *)? Iſt es, ſo wird dem εἶναι das ἐλλογεῖσθαι entgegen geſtellt, mit der Part. wäre etwa zu ſchreiben geweſen: ἄχρι γὰρ νόμου ἦν μὲν ἁμ. ἐν κ.; fehlt ſie, ſo dürfen wir uns nicht gerade wundern daß die Stellung nicht genau dieſelbe iſt, noch weniger daraus einen Grund herleiten daß ſie nicht fehle**). Dann beſagen die zwei eng zuſammen gehörigen Sätze dieſes: Bis zum Eintritte des Geſetzes war zwar Sünde (die Sünde) in der Menſchheit, aber wo kein Geſetz iſt, da wird die Sünde nicht in Rechnung gebracht. Nähmen wir das ἐλλογεῖσθαι als ein menſchliches, ſo gäben dieſe Sätze eine recht paſſende Erklärung zu dem πάντες ἥμαρτον. Damit man ſich nicht wundere wie P. ſagen könne, die Sünde ſey zu allen Menſchen hingelangt, weil Alle geſündigt, indem ja doch nach ſeiner eignen Regel IV, 15. in dem langen Zeitraume von Adam bis Moſe keine Sünde geweſen ſeyn könne, ſagte er: Bis zum νόμος

*) Rothe denkt es hier ebenfalls hinzu; wenn er dies aber eine „Krücke" nennt, ſo muß ich doch bemerken, daß dann die Griechen ein Volk von Lahmen genannt werden müßten, da ſie keine drei Zeilen ſchreiben konnten, ohne ſich dieſer Krücke zu bedienen.

**) So wenig es richtig wäre in der Apg. gegen die Annahme einer Lücke zu proteſtiren, weil keine Spur derſelben zu finden ſey — ihr Verf. wußte ja das fehlende Ereigniß nicht, konnte alſo auch daſſelbe nicht ſo weglaſſen, daß man die Auslaſſung merken mußte —, ſo wenig kann daraus daß die Stellung nicht diejenige iſt, welche ſie hätte ſeyn müſſen wenn eine Partikel (oder auch ein andres Wort) gebraucht worden wäre, ein Schluß gelten darauf daß ſie nicht ausgelaſſen ſey, denn wenn der Verf. ſie nicht wirklich dachte, ſo ordnete er natürlich auch die Worte ohne Rückſicht auf ſie. Hier kann es nur auf die Verbindung der Sätze ankommen. Iſt ſie von der Art daß ein Hellene μὲν gebraucht haben würde, ſo ſagen wir ſie fehle, ob wir gleich wiſſen daß es Sprachen giebt, welche ihrer nicht bedürfen, und uns nicht wundern, einen Schriftſteller deſſen Mutterſprache partikelarm war, ſie ſeltener anwenden zu ſehn als wir von Jenem fordern würden.

nehmlich war die Sünde da, wurde alſo auch geſündigt, aber wo k. G. u. ſ. w.; folglich haben die Menſchen ſich damals auch keine Sünde angerechnet, aber Gott hat ſie doch beſtraft, weil vor Gott die Sünde nicht erſt dadurch zur Sünde wird, daß der Menſch ein Gebot hat, ſondern Sünde ſchlechthin Sünde iſt *). Hören wir nun die Gründe gegen die Annahme der Selbſtanrechnung. Das Wort ſelbſt, ſagt Köllner, deutet auf ein Verhältniß zwiſchen zweien hin, von denen Einer dem Andern Etwas anrechnet. Dies iſt nicht der Fall, man kann eben ſo gut ſagen ἐλλ. ἑαυτῷ τι und ἐλλ. ἄλλῳ τι. Der Gedanke der Selbſtanrechnung, fährt er fort, würde nach paul. Sprachgebrauch durch ἐπίγνωσις ἁμ. ausgedrückt ſeyn. Auch dies unrichtig, denn 1) iſt beides nicht daſſelbe, etwas anderes erkennen was oder daß Etwas Sünde ſey, etwas anderes ſich Sünde anrechnen; es kann Einer jene Erkenntniß haben, und doch ἐν μηδενὶ λόγῳ ποιεῖσθαι τὴν ἁμαρτίαν, und umgekehrt ἁμαρτίαν ἐν πλείστῳ λόγῳ ποιεῖσθαι aber μὴ κατ' ἐπίγνωσιν. 2) wäre es auch völlig Einerlei, warum ſollte denn P. nicht auch einmal daſſelbe anders ausdrücken, wenn nur der Ausdruck richtig, der Sache ſelbſt ſowohl als dem Zuſammenhange und Zwecke der Rede angemeſſen iſt? Weiter: der Gedanke der Selbſtanrechnung ſey im ganzen paul. Syſtem nicht nachweisbar, immer — und nothwendig — Gott der Anrechnende. Möchte das wahr ſeyn, was folgte daraus? Wäre denn dies der einzige Gedanke der nur einmal bei P. ausgeſprochen wäre? Oder wo wäre die zweite Verhandlung dieſer Art, damit gezeigt werde, er trage da nur dieſem widerſprechende Gedanken vor? Aber es iſt nicht wahr, zwar mit denſelben Worten ſagt er nichts der Art, aber das κατηγορεῖν und ἀπολογεῖσθαι der Gedanken vermöge des inneren Geſetzes (II, 15.), iſt es nicht dieſelbe Sache welche das ἐλλογεῖν ἑαυτῷ ἁμαρτίαν ſeyn würde? Ferner ſcheine V. 14. durch dieſe Annahme alle Bedeutung zu verlieren. Wenn dies iſt, ſo bin ich widerlegt, ſollte ſich aber im Folgenden zeigen, daß es nur, und mit Unrecht, ſcheine, ſo ſteht meine Auslegung feſt. Denn was ich behaupte, P. könne nicht lehren, Gott rechne die Sünde nicht an, wo kein Geſetz ſey, ohne nicht allein mit I, 18—32. II, 14 f., ſondern mit ſeiner ganzen Lehre in den vollſten Widerſpruch zu treten, das wird fürwahr

*) Daß der Ap. die Sünde für Sünde, und daher auch für imputabel und imputirt gehalten habe auch ohne ausgeſprochnes Geſetz, halte ich für ganz gewiß. Ohne dies hätte er ja die Strafen derſelben in der Geneſis für ungerecht, und die Heiden welche ſämmtlich ἀνόμως ἥμαρτον, für frei von Zurechnung und göttlicher Beſtrafung halten müſſen, da der νόμος γραπτὸς ἐν ταῖς καρδίαις hier gar nicht in Anſchlag gebracht werden kann.

durch die Behauptung, daß der Ap. kein ſo ſcharf ausgebildetes Syſtem gehabt, daß einzele Behauptungen in keine Colliſion kommen könnten, nicht widerlegt *). Ich kann gern zugeben daß in den Schriften des Ap. einzele Sätze vorkommen, die — in Nebenlehren — nicht vollkommen harmoniren; aber daß er in ſeiner Fundamentallehre, der Lehre von der Sünde und dem Zorne Gottes, in einem und demſelben Briefe ſo durchaus widerſprechende, einander aufhebende Gedanken vortrage, kann ich nimmermehr zugeben. Lieber — wo es ſeyn müßte — einen Fehler im logiſchen Denken, als ein ſolches Vernichten ſeines Palladiums. Aber, ſagt Meyer, dies würde gegen II, 15. ſtreiten. Es ſtreitet nicht, iſt meine Antwort, denn an unſrer Stelle ſpricht P. aus, was die tägliche Erfahrung lehrt — was nicht verboten iſt, wird für erlaubt, alſo das Thun des nicht Verbotenen für keine Sünde angeſehn —, dort aber nimmt er Rückſicht auf einzele Fälle (ὅταν V. 14.), auf Ausnahmen welche, ſeyen ſie auch noch ſo ſelten, doch das Daſeyn des inwendigen Geſetzes offenbaren, aber die Thatſache der gemeinen Erfahrung eben darum nicht umſtoßen, weil ſie Ausnahmen ſind. Noch ſcheint mir daher meine Annahme nicht widerlegt; doch ſehen wir nun was V. 14. giebt. Der dritte Satz: der Tod hat in der Zeit vor Einführung des Geſetzes geherrſcht auch über die welche nicht in Aehnlichkeit mit der Uebertretung Adams geſündigt haben, iſt durch ἀλλὰ hereingeführt. Daß dies nicht (nach Reiche) der Lateiner atqui, nun aber, Zeichen des logiſchen Unterſatzes ſey, hat Fritzſche mit vollem Recht bemerkt, denn dazu dienen ἀλλὰ μήν, καὶ μήν, auch δέ. Daß es „aber doch" bedeute, alſo = ἀλλ' ὅμως ſey, habe ich nicht geſagt, nur daß mir dies genauer zu bezeichnen ſcheinen würde was P. meine, habe ich geurtheilt. Und noch halte ich es nicht für unmöglich daß Einer bloß ἀλλὰ, das ſtark betonte Aber ausſprechen, und daſſelbe meinen könne als ſagte er: aber doch. Doch auch ohne das konnte P. zur Erläuterung ſeines Satzes: der Tod iſt deßhalb zu allen Menſchen gelangt, weil alle geſündigt haben, dieſe Gedankenreihe ausſprechen: Bis zum Geſetze nehmlich war zwar Sünde in der Welt, aber wo kein Geſetz, da wird die Sünde nicht hoch angeſchlagen; aber der Tod — die Strafe der Sünde von Seiten Gottes, der ſie ſchlechthin anrechnet — hat während dieſer Periode auch über die geherrſcht, welche zwar in Ermangelung eines beſtimmten Geſetzes nicht Uebertreter werden

*) Der Verf. iſt hier mit ſich ſelbſt in Widerſpruch, da er nur eben erſt meine Annahme durch das bloße Nichtvorkommen eines ähnlichen Gedankens im paul. Syſtem. widerlegen wollte, und nun einen ſolchen Widerſpruch in dieſem Syſtem zugeben will.

konnten wie Adam war, aber doch ſündigten; woraus dann folgen wird, daß weil die Strafe da war, auch die Schuld da ſeyn mußte, weil die gleiche Strafe, Trotz ihrem Nichtanrechnen die gleiche Schuld, daß alſo auch in dieſer Zeit Alle deßhalb den Tod erlitten haben, weil ſie geſündigt hatten. So ſcheint mir weder V. 14. ſeine Bedeutung zu verlieren, noch den Worten irgend Gewalt geſchehn, noch eine Nothwendigkeit vorhanden zu ſeyn, den Ap. in ſolchem Widerſpruch zu denken, wie er ſeyn würde wenn das ἐλλογεῖν von Gott verſtanden würde. Und doch iſt bewieſen was zu beweiſen war. Nun wird freilich der letzte Satz: ὃς — μέλλοντος nicht mehr als weſentliches Stück zur Argumentation gehören, aber er trägt auch keine ſolche Form, und ſelbſt wenn er wenig zu bedeuten hätte, würden wir nicht irre werden, weil wohl kein Menſch auf Erden iſt, der nicht einmal ſeiner Rede einen Gedanken anhängte, der allenfalls wegbleiben könnte. Doch ſo iſt's nicht einmal. Dieſer Satz iſt freilich nicht Vollendung der V. 12. begonnenen Periode, enthält auch, wie oben ſchon gezeigt wurde (S. 264 f.), eine viel zu unbeſtimmte Andeutung des Inhalts, welchen der Nachſatz derſelben haben müßte; aber er iſt doch eine Rückkehr zur begonnenen Parallele, welche dem Ap. nöthig ſcheinen mußte, um von der Gleichſtellung die er V. 12. begonnen, nun mit V. 15. zur Entgegenſtellung beider Reihenführer übergehn zu können; alſo nicht bedeutungslos. — Dies meine Anſicht, nicht ganz dieſelbe wie in der erſten Auflage, aber ähnlich. Ich bin lang geworden, aber es war nothwendig, wenn der Leſer ſie mit mir entwickeln ſollte, nothwendig, weil ſie wenig Beifall hoffen darf. Meine neuſten Vorgänger weichen ſämmtlich davon ab, alle ihre Entwickelungen hier zu referiren oder gar zu beleuchten iſt unmöglich; ich bemerke nur 1) daß Meyer, wohl erkennend daß P. den Satz: Gott rechne ohne Geſetz die Sünde nicht an, unmöglich ausgeſprochen haben könne, und doch überzeugt daß ein anrechnendes Subjekt nicht gedacht werden dürfe, den Satz ἁμ. οὐκ ἐλλ. μὴ ὄντος νόμου als Frage aufgefaßt hat: Sünde aber, iſt ſie beim Nichtvorhandenſeyn des Geſetzes von Zurechnung frei? Nein, es herrſchte ja u. ſ. w.; wogegen zu bemerken iſt daß von einer Frage keine Spur hier anzutreffen ſey, indem dann P. hätte ſchreiben müſſen: ἄρα (μὴ) οὐκ ἐλλ. und gewiß durch μὴ γένοιτο geantwortet haben würde; 2) daß die unter ſich verſchiedenen Auffaſſungen der Uebrigen ſich doch mehr oder minder derjenigen nähern, welche Fritzſche als Endergebniß des Ganzen ſo ausgeſprochen hat: Quemadmodum per unum hominem (Adamum) Peccatum in mundum pedem intulit et per Peccatum Mors, atque *sic* (i. e. Adamo propter commissum peccatum morte affecto) ad omnes homines Mors per-

tendit, quia omnes peccaverunt (*Omnes*, inquam, peccaverunt. *Nam* usque ad legis mos. promulgationem [quo tempore non peccatum esse aliquis suspicetur] peccabatur. Ne autem quod Adamo propter patratum facinus mortuo omnes homines commissa peccata morte luisse affirmari mireris, hoc tene: peccatum non imputari solet ab judice lege non fixa; *at dominata est Mors* [imputatorum peccatorum documentum et poena] *ab Adamo usque ad Mosen etiam in eos, qui non ita tum peccassent, ut contra promulgatam legem committerent, sicut fecerat Adamus, div. instituto novissimi Adami monstrator eoque omnibus hominibus quum peccassent mortis auctor:* i. q. at imputata sunt omnibus hominibus qui ante Mosen facinora edidissent peccata, quoniam ut Adamus postremum Adamum *omnium* hominum fortunam formaturum divinitus praesignificaret eum *omnibus* hominibus exitio esse oportebat.). Deest apodosis. Ich füge nichts hinzu, der Leſer prüfe und wähle.

V. 15. Daß der Ap. hier nicht etwa die V. 12. begonnene Gleichſtellung Adams und Chriſti in dem Einfluſſe auf die Menſchheit, den ſie ausgeübt, fortſetzen und vollenden, alſo auch nicht den Satz ὅς — μέλλοντος erweiſen wolle, lehrt uns die Partikel ἀλλὰ mit der er den neuen Satz herein führt. Denn daß derſelbe nicht als Frage zu faſſen ſey (Weller, Triller, Herzog, Hombergk, Heumann, Schöttgen, A.), liegt vor Augen, da nicht nur die Form der Frage gänzlich fehlt, ſondern auch wenn οὐκ als nonne verſtanden, und der Satz argumentativ gefaßt werden ſollte, derſelbe nicht mit ἀλλὰ — das ihn als Einwand erſcheinen laſſen würde — ſondern mit ἢ anfangen müßte (Oder iſt etwa nicht das χάρισμα wie das παράπτωμα?). Vielmehr ſehen wir an die Stelle des obigen ὥςπερ zweimal οὐχ ὡς eintreten — erſt V. 18. kehrt ὡς zurück —, und müſſen daher annehmen daß der Ap. die Gleichſtellung der entgegen geſetzten Wirkungen — denn ſolche waren es auch V. 12. — nicht weiter fortführen, ſondern vielmehr Unterſchiede derſelben darſtellen wolle. Thun wir jetzt ſchon einen Blick in das was folgt, ſo entdecken wir daß das worin allein Paralleliſirung möglich war, das Uebergehen der Wirkungen einer That auf das nachfolgende Geſchlecht, allenthalben ſtehn bleibt, dieſe Wirkungen ſelbſt aber einander entgegen geſetzt werden. Unbewußt kann dieſe Veränderung dem Ap. nicht wiederfahren ſeyn, zu viele Spuren eines ruhigen Nachdenkens ſind vorhanden, und zu ſehr iſt der Satz ἀλλ' οὐχ — χάρισμα Ankündigung bewußten Uebergangs zur neuen Darſtellungsart. Demunerachtet iſt's eine Abänderung, eine Abänderung vor Vollendung der begonnenen Parallele, die unleugbar weggeworfen wird. Wie ſoll man das

erklären? Vielleicht ſo: Urſprünglich wollte der Ap. wirklich nur die Parallele ziehn, die er V. 12. begonnen hat, und zwar wohl nicht nur mit einem Satze hinſtellen, ſondern auch ausführen; indem er aber mit der Erläuterung beſchäftigt war, welche V. 13 f. enthält, wirkte ſein Stoff immer ſtärker ein auf ſein Gemüth, und es wurde ihm klar daß die Ausführung weit fruchtbarer werden, die Gnade Gottes weit höher verherrlichen würde, wenn er den Einfluß Adams und Chriſti einander entgegen ſtellte, Letztern darſtellte als wieder gut machend was durch Jenen verdorben war, und mehr noch leiſtend als dies Eine; ſeine — allbekannte und eingeſtandene — Liebe zu Gegenſätzen, denen hier ein weites Feld ſich öffnete, wirkte wohl auch das Ihrige; da ſchloß er mit dem Satze ὅς — μέλλοντος kurz und raſch die Parallele, und ging ſofort zur gegenſätzlichen Ausführung über, deren Ankündigung der erſte Satz der neuen Gedankenreihe enthält. Οὐχ ὡς τὸ παράπτωμα, οὕτως καὶ τὸ χάρισμα. Das παράπτ. kann nichts anders ſeyn als die Vergehung Adams, welche gleich im nächſten Satze und V. 18. durch dieſes Wort bezeichnet wird. παράπτ. und ἁμαρτία ſind, wie Fritzſche richtig bemerkt, nur im Tropus, nicht in der Bedeutung verſchieden, jenes eig. ein Fehltritt (Fall neben den Boden worauf man ſtehn ſoll), dies ein Verfehlen (des Zieles), auf das Moraliſche übergetr. beide eig. euphemiſtiſche Bezeichnungen der Sünde, aber in der Schrift wohl nie in dieſer Abſicht angewandt, und daher verſchiedentlich vertauſcht und verbunden. In παράβασις, wie V. 14. Adams Sünde bezeichnet wurde, liegt nichts euphemiſtiſches, wiefern βαίνειν einen Akt des freien Willens, eine bewußte und gewollte Thätigkeit bezeichnet. Stände daher nur hier παράπτ., und in den folg. Sätzen ein anderes Wort, ſo könnte man urtheilen, P. habe hier das härtere Wort durch das mildere erſetzt; da aber fortan dies das herrſchende wird, ſo iſt zu glauben, er habe es darum ſchon hier gebraucht, weil er überall daſſelbe anwenden wollte, παράβασις aber (nach V. 14.) nicht überall gebrauchen konnte. χάρισμα, Gabe der Liebe oder Güte, und zwar hier der göttlichen. Nun iſt χ. kein Gegenſatz von παράπτωμα, und daher haben, um einen ſolchen herauszubringen, einige Ausll. dem Worte ſelbſt eine andere Bedeutung geben wollen; dies aber kann nicht geſchehn. Was meint der Ap.? Mich dünkt, er kann nichts anders meinen als das was durch Chriſtum geſchehn war, um der Menſchheit zur δικαιοσύνη und zum ewigen Leben zu verhelfen. Dies war eine That Chriſti, welche der That Adams entgegen geſetzt werden konnte, es war die That, von welcher er, wie von jener alles Unheil, ſo das ganze Heil der Menſchheit ableitete, es iſt die That, von welcher es in den folg. VV. abgeleitet wird. Aber warum wählte er

nicht ein andres Wort, das dieſe That genauer bezeichnete, und einen entſchiedneren Gegenſatz enthielt? Ich meine erſtlich, weil er keins hatte, denn weder δικαίωμα (V. 18.) noch ὑπακοή (V. 19.) hätten alles das umfaßt, was hier zu umfaſſen war, noch, ſcheint mir, irgend ein andres Wort; aber auch zweitens, hätte er eins gehabt, er hätte es dennoch nicht gebraucht, denn es kam ihm nicht ſo ſehr darauf an, einen logiſch genauen Gegenſatz zu bilden, als ſeine Leſer auf den Urquell aufmerkſam zu machen, aus welchem die That, und durch die That das Heil gefloſſen war, auf die Gnade Gottes und Chriſti, deren Preis Aufgabe des Lebens für ihn war. Dazu kommt daß das Wort χάρισμα gar nicht ſo unpaſſend iſt als es erſcheinen mag; wir ſind allerdings gewohnt es als Geſchenk zu denken, aber χαρίζεσθαί τινι τι bedeutet eigentlich nur: thun was Jemand angenehm iſt, oder aus Huld und Liebe Etwas zum Beſten oder Gefallen des Andern thun, alſo χάρισμα eine That der Huld, eine Handlung der Güte, und dachte es P. ſo, ſo war, ſobald er einmal der göttlichen Gnade erwähnen zu müſſen glaubte, kein Wort paſſender als eben dieſes. Adam hatte durch ſeine That ſich ſelbſt und ſein Geſchlecht ins Unheil gebracht, Chriſtus hat aus göttlicher Huld einem fremden Geſchlechte das Verlorne erſtattet, und neues Heil geſchenkt. — Im Prädikate iſt nur ἐστὶν oder ἔχει zu ergänzen. Der Satz: die Gnadenerweiſung iſt nicht wie die Sünde, iſt nun das Thema welches im Folgenden ausgeführt und erwieſen werden ſoll, wie die Part. γὰρ mit welcher der nächſte Satz beginnt, uns lehren kann; wir werden von ihm ſelbſt zu vernehmen haben, in welcher Hinſicht er einen Unterſchied angenommen wiſſen wolle. In den Thaten ſelbſt wird er nicht liegen können, denn dieſe ſind ſchon an ſich entgegengeſetzter Natur; auch in den Quellen nicht, aus denen ſie hervorgegangen, denn dieſe können im Zuſammenhange des ganzen Abſchnitts nicht in Betrachtung kommen; nur von den Wirkungen der Thaten kann die Rede ſeyn, und zwar nicht in Bezug auf den Umfang den ſie gehabt, denn von dieſem iſt ſchon geſagt daß er auf Alle ſich erſtrecke; ſo bleibt nur übrig daß er entweder von ihrer Größe rede, oder von ihrer Dauer, oder von ihrer Beſchaffenheit. Was er biete, wird die Betrachtung ſeiner Worte lehren. τῷ τοῦ ἑνὸς — ἀπέθανον. οἱ πολλοὶ, die Vielen, eine ſo große Menge. Aus V. 12. und 18. iſt hinlänglich klar daß Alle gemeint ſind; P. konnte alſo πάντες ſagen *); daß er es nicht gethan, davon könnte man,

---

*) Glöckler meint er habe es nicht gekonnt, weil ja doch der Eine, Adam, den übrigen Menſchen gegenüber ſtehend, ausgenommen ſey; aber nicht nur iſt kein Gegenſatz häufiger als: Einer und Alle, vgl. 2 Kor. V,

wenn bloß in der zweiten Hälfte οἱ πολλοὶ vorkäme, allenfalls den Grund vermuthen, daß doch ſeiner Anſicht nach das Heil nicht auf Alle kommt, ſondern nur auf die κατὰ πρόθεσιν κλητούς (VIII, 28.); da aber auch hier, und doch keine Frage iſt, daß er Alle dem Tode unterworfen gedacht, ſo wird der Grund nur der ſeyn, daß der Gedanke durch die Zerfällung der Allheit in ihre Theile, Darſtellung derſelben als einer Vielheit, einer großen Menge, nachdrücklicher werde, wie auch wir wohl ſagen: ſo Viele, für gleichen Zweck. So auch Köllner, Meyer, Fritzſche, vgl. XII, 5. 1 Kor. X, 17. ἀπέθανον τῷ — παραπτ., die Vergehung des Einen wird als wirkende Urſache dargeſtellt*), ſo daß Rothe ganz Recht hat, wenn er ſagt, der Satz laſſe ſich in den verwandeln: τὸ παράπτωμα ἀπέκτεινε τοὺς π., wie ja auch bekanntlich ἀποθνήσκειν allenthalben für ἀποκτείνεσθαι gebraucht wird. Der Sinn des Satzes iſt mithin: die Sünde Adams hat die Wirkung gehabt daß Alle den Tod erlitten haben**). Fritzſche will nun den Gedanken: ἐν τῇ ὀργῇ καὶ ἀποτομίᾳ τοῦ θεοῦ, welcher in τῷ παραπτ. verborgen liege, hinzugedacht wiſſen; allein erſtlich glaube ich, hätte der Ap. daran gedacht, er würde, ſo lange als er bei dem Gegenſtande verweilt, doch irgend wo mit irgend einem Worte darauf hingedeutet haben, ſodann ſcheint mir der Gedanke an den göttlichen Zorn gar nicht in die Gedankenreihe zu gehören, da hier von den Wirkungen der beiden einander gegenüber geſtellten Urſachen ſchlechthin zu reden, alſo keiner Mittelurſache zu erwähnen war. Aber er hat ja doch eben geſagt, daß Alle den Tod erleiden, weil Alle geſündigt haben. Das hat er, und darauf gründet ſich die Auslegung die ſich bei Stengel findet: dieweil Alle an dieſem παράπτ. Theil genommen haben, ἐφ' ᾧ πάντες ἥμαρτον; aber hier wo es darauf ankam die Wirkungen der erſten Sünde und der Liebesthat Chriſti einander entgegen zu ſtellen, war auf das was die Menſchen gethan, auf die von

---

14., ſondern auch wenn er es hier nicht konnte, konnte er es V. 18. eben ſo wenig, was er dort konnte, konnte er auch hier.

*) Der Dativ bezeichnet zwar auch die bewegende Urſache (wegen), vgl. Soph. Ant. 387 f. σχολῇ γ' ἂν ἥξειν δεῦρ' ἂν ἐξηύχουν ἐγὼ ταῖς σαῖς ἀπειλαῖς, αἷς ἐχειμάσθην τότε. Plat. Geſ. I. S. 627. A. ἡ πόλις ἐπαινοῖτο ἂν δικαιότατα τῇ τοιαύτῃ νίκῃ. Thuc. III, 98. Δημοσθένης — ὑπελείφθη, τοῖς πεπραγμένοις φοβούμενος τοὺς Ἀθηναίους, 2 Kor. II, 12.; desgl. das Mittel = διὰ mit Genit., vgl. Soph. Oed. Kol. 1030. τὰ γὰρ δόλῳ τῷ μὴ δικαίῳ κτήματ' οὐχὶ σώζεται, u. v. a. St.; allein die Vorſtellung des letztern liegt hier ganz fern, die der erſtern wird durch den Gegenſatz entfernt gehalten.

**) Beſchränkung der πολλῶν auf die Menſchheit von Adam bis Moſe (Limb., Ammon, Böhme, Köllner) würde dem Zwecke des Ap. ganz zuwider laufen.

ihrer Seite hinzu kommende nähere Todesurſache, nicht Rückſicht zu nehmen, ſo wie auch auf der andern Seite die auf Menſchen Seite die Rettung bedingende πίστις nicht anzudeuten war noch angedeutet wird. Der Ausleger hat den Satz ſo hinzunehmen, wie er im ganzen Abſchnitte ausgeſprochen wird, nichts abzubrechen, aber auch nichts dazu zu thun. — In der zweiten Hälfte: ἡ χάρις — ἐπερίσσευσεν iſt das Subjekt ein zweifaches, ἡ χάρις τ. ϑ. und ἡ δωρεά, denn daß dieſe beiden nicht in Einen Begriff zuſammen gezogen werden können, wie Morus, Koppe, Tholuck, Stengel gewollt, lehrt wenn ſonſt nichts doch die Wiederholung des Artikels vor dem zweiten Subſtantiv. ἡ χάρις τοῦ ϑεοῦ iſt die Gnade Gottes ſelbſt, nicht eine beſtimmte Aeußerung derſelben, alſo auch nicht die Vergebung der Sünden und Zurechnung der Gerechtigkeit (Mel.), oder Gnadenvergebung und göttliche Gnadenkraft (Rothe), ſondern die Huld Gottes, aus welcher alle dieſe Güter fließen. Zu δωρεά dachte ſchon Calvin*) ϑεοῦ hinzu, und daß dies richtig ſey, wird ſich gleich zeigen. Dieſes Geſchenk Gottes würde ich lieber ganz allgemein, ja ſogar ganz unbeſtimmt faſſen, als auf die bloße Rechtfertigung beſchränken, wenn nicht V. 17. dagegen wäre. Nun bedeutet es zwar ganz allgemein Geſchenk, aber gemeint iſt das der δικαιοσύνη, dies freilich mit allen ſeinen V. 1 ff. ausgeſprochnen ſeligen Früchten. ἐπερίσσευσεν, iſt groß geweſen, hat ſich groß oder reich gezeigt. Es iſt oft geſagt worden daß περισσός, und daher auch περισσεύειν, die comparativiſche Bedeutung die es eigentlich hat, in der Sprache unſers Ap. ſo gut als völlig abgelegt habe (woher auch der nicht ſeltene Comparativ davon), und ſo auch hier. περισσ. εἴς τινα, groß ſeyn in Bezug auf Jemand, ſich an Jemand groß erweiſen. Zu dieſem Verbum gehört nun als adverbialer Beiſatz ἐν χάριτι — χριστοῦ. Ihn mit ἡ δωρεά zu verbinden (So that ich früher, neuſtens Paulus, Benecke, Glöckler, Köllner, de Wette, Rothe) würde zwar, wenn es Noth thäte, Trotz dem Abweſen des zu wiederholenden Artikels geſtattet ſeyn, da der Beiſpiele wo er fehlt, bei unſerm Ap. zu viele ſind, um das Daſeyn dieſer Abweichung vom reinen Sprachgebrauch zu leugnen; aber es thut nicht Noth, ja es könnte nur dem Sinne ſchaden. Verbinden wir nehmlich mit dem Verbum, ſo wird durch dieſe Worte die vermittelnde Urſache des περισσεύειν aus-

*) Gratia meram dei bonitatem significat, vel gratuitum amorem, cujus specimen exhibuit in Christo, ut nostrae miseriae succurreret. Donum autem est fructus misericordiae qui ad nos pervenit, nempe reconciliatio qua vitam sumus adepti et salutem, justitia, vitae novitas, et quicquid simile est.

gedrückt, und dieſe iſt es welche dem παράπτ. gegenüber ſteht, nicht die χάρις τ. θεοῦ; dieſe aber verlören wir — ſie träte wenigſtens als ſolche nicht mehr hervor —, wenn wir die andere Verbindung wählten. Dem Einen Menſchen Adam nehmlich muß der Eine Menſch Jeſus, der Sünde des Erſten das entgegen geſtellt werden, was vom Zweiten ausgegangen iſt. Die Auslaſſung des Art. vor χάριτι auf welches ein Art. folgt, iſt, obwohl nicht nothwendig, ganz in rechter Ordnung, vgl. I, 18. II, 14. Die Bezeichnung Jeſu als ἄνθρωπος war hier wie 1 Kor. XV, 21. durch den Zweck der Darſtellung geboten. Die χάρις τοῦ I. X. iſt verſchieden gefaßt worden, als die Gnade Gottes welche Ch. vermittelt habe (Semler), als die Huld Gottes deren er genieße (Raphel, Wolf), u. ſ. f.; aber es liegt am Tage daß nur von einer ſolchen χ. die Rede ſeyn kann, die eben ſo ſein eigen iſt als Adams Sünde ſeine eigne war, und warum ſollte P. nicht auch von Chriſtus χ. ausſagen können, da ſie von jedem Menſchen ausgeſagt werden kann? Mag es ſeyn, was Fritzſche bemerkt, daß die Stelle 2 Kor. XIII, 13. nicht hierher gehöre, weil da von dem in den Himmel erhöhten Chr. die Rede iſt, 2 Kor. VIII, 9. wird eine χ. von ihm behauptet, vermöge deren er zum Heil der Menſchen ſich ſeiner himmliſchen Herrlichkeit entäußert habe, und eben von dieſer, von der Liebe iſt die Rede, die ihn auf die Erde führte und für die Menſchheit ſterben ließ. Dieſe Liebe, durch die That bezeugt und ſelbſt zur That geworden, iſt es welche dem menſchlichen Geſchlechte das περισσεύειν der χάρις τ. θ. und der δωρεά vermittelte, und ſie, die höchſte ὑπακοή (V. 19.), wird dem παράπτ., der παρακοή (ebd.) Adams paſſend und richtig entgegen geſetzt. Die beiden vom Ap. aufgeſtellten Sätze, in gleichmäßige Form gebracht, ſind alſo dieſe: 1) die Sünde eines Menſchen, Adams, hat den Tod über die ganze Menſchheit gebracht; 2) die hingebende Liebe Chriſti hat bewirkt daß Gottes Gnade und Geſchenk ſich an der ganzen Menſchheit herrlich bewieſen hat. Dies ſind die Gegenſätze ſelbſt, des Unterſchiedes welchen der Satz ἀλλ᾽ οὐχ — χάρισμα erwarten ließ, iſt hier noch nicht gedacht. Entweder alſo P. hat im Augenblicke wo er dieſen ausgeſprochen, ſchon wieder vergeſſen was er wollte, oder die Andeutung des Unterſchiedes muß in πολλῷ μᾶλλον liegen. Iſt aber dies, ſo haben wir hier keinen Schluß a minori ad majus, wie εἰ im Vorderſatz und dies π. μ. uns darzubieten ſcheint, ſondern P. ſagt, das περισσεύειν der Gnade ſey noch bei weitem größer geweſen als die Wirkung der Sünde Adams. So urtheilte Calv., Piſc., Rothe, während de Wette, Meyer, Fritzſche, A. den ſteigernden Schluß annehmen zu müſſen glauben. Demſelben aber widerſpricht vornehmlich das, daß al-

ler Unterſchied zwiſchen den beiden Wirkungen dabei verſchwindet *), nicht minder aber das daß ein ſolcher Schluß nicht auf etwas vergangenes bezogen werden zu können ſcheint, alſo wenn P. einen ſolchen machen wollte, er nicht ἐπερίσσευσεν ſchreiben durfte, ſondern περισσεύσει zu ſetzen hatte. Die Form der Sätze ſpricht für den Schluß, die Abſicht des Apoſtels fordert daß wir eine quantitative Unterſcheidung denken. Obwohl daher εἰ nur „wenn" bedeutet, ſo würden doch wir das wahre Satzverhältniß richtiger bezeichnen, wenn wir Statt deſſen „während" ſetzten.

V. 16. Fortſetzung der Vergleichung. Der erſte durch καὶ angeknüpfte Satz deutet auf eine ſolche hin, auf einen zweiten Satz der ſich an den erſten V. 15. anſchließe, und eben ſo durch die folgenden Worte erläutert oder bewieſen werde wie jener durch die zweite Hälfte von V. 15. Auch das Ganze der Anlage iſt von der Art daß man faſt gezwungen iſt zu urtheilen, P. habe eine ganz gleiche Satzbildung im Sinne gehabt; ein verneinter Gleichſtellungsſatz geht voran, der Hauptſatz folgt nach. Sobald man ſich aber dieſer Annahme hingiebt, muß man den Satz für unvollſtändig anerkennen. Um dies zu vermeiden haben einige Ausleger eine ganz verſchiedene Anlage vorausgeſetzt. Dahin gehören die Erklärungen von Storr (Opusc. acad. I. p. 145.): neque res ita habet, tamquam si uno tantum peccato non obstante (Er wollte ἁμαρτήματος geleſen wiſſen, und fand die conceſſive Bed. in der Präp. διά.) donum obtingat —; von Flatt: „Es verhält ſich nicht ſo, als ob die Wohlthat die wir Chriſto zu danken haben, nur die Folgen jener einzigen Sünde Adams aufhöbe, oder bloß auf die Folgen der Sünde eines Einzigen (oder einer einzigen Sünde) ſich bezöge; ſie befreit vielmehr die Menſchen auch von den Folgen der vielen einzelnen Sünden, die ſie begehen" — beide mit den Worten des Ap. ſchlechthin unverträglich —; von Böhme: mors Adami et beneficium Messiae non habent ex unitate peccantis similitudinem — ein Gedanke der, läge er auch in den Worten, doch in den Zuſammenhang auf keine Weiſe paſſen würde —; von Paulus: auch iſt dieſes Geſchenkte nicht ſo, wie wenn nur ein einziger Sündigender da geweſen wäre —; von Scholz: auch verhält es ſich nicht mit der Gabe, als ob ſie durch Einen Sünder bewirkt worden wäre, womit die von Meyer und Ro-

*) Ganz richtig Rothe: dadurch daß bei zwei Thatſachen, von denen die eine bereits als thatſächlich conſtirt (die Wirkung des παράπτ. Adams auf die Vielen), für die andere (die Wirkung des δικαίωμα Chriſti auf die Vielen) ein noch höherer Grad aprioriſcher Evidenz ſich geltend machen läßt, iſt ja doch zwiſchen dieſen beiden Thatſachen an ſich ſelbſt kein Unterſchied geſetzt.

the ganz übereinſtimmen. Es iſt nicht zu leugnen daß die zuletzt angeführten Auffaſſungsarten ſich ſprachlich rechtfertigen laſſen, ja ſogar dem Satze die Vollſtändigkeit ertheilen würden, deren er außerdem entbehrt; aber abgeſehn auch von dem, wie mir ſcheint, nicht unrichtigen Anſtoß, daß dabei die ſo augenſcheinlich ähnliche Anlage der Sätze V. 15. und hier durchaus zerſtört würde, kann ich doch nicht für möglich halten daß der Ap. irgend ein δώρημα von der Sünde Adams abgeleitet, oder ſich vorgeſtellt habe daß irgend ein Menſch auf den Gedanken kommen könne das δώρημα, durch welches die Folgen der Sünde Adams aufgehoben werden, als ein ſolches anzuſehn, das möglicher Weiſe aus dieſer Sünde ſelbſt hätte hervorgehn können. Einen Gedanken abzuweiſen aber, oder zu leugnen, der in kein menſchliches Gemüth Eingang finden möchte, würde mir ein zu verkehrtes Beginnen ſcheinen, als daß ich es unſerm Ap. zuſchreiben möchte, einem Manne von dem ich zwar weiß, daß er nicht immer ganz genau ſchreibt, aber nicht glauben kann daß er Unmögliches als möglich anſehn und im Ernſte widerlegen könne. Sind wir daher genöthiget von Erklärungen dieſer Art ganz abzuſehn, ſo müſſen wir uns zur Anerkennung unvollſtändiger Rede entſchließen, und haben zu fragen was zu ergänzen ſey? Da nun im Hauptſatze ἐστὶν oder ἔχει eben ſo leicht ergänzt wird wie V. 15., und eben dies im vorangeſtellten relativen Satze gedacht werden kann, ſo bleibt nur das Subjekt des letztern zu ergänzen übrig. Dies iſt nun auf mancherlei Art verſucht worden. Beza wollte den bloßen Artikel vor διὰ hinein denken, illud quod introïit per cet., womit Piſc., Benecke, de Wette, A. übereinſtimmen; aber Alles konnte P. eher weglaſſen als einen ſolchen Artikel der die nächſten Worte zum Subſtantiv erheben ſollte, und eine ſolche Ergänzung iſt als ſchlechthin unmöglich anzuſehn; Grot., Chr. Schmidt, A. dachten ὁ θάνατος, Balduin u. A. ὁ θάνατος εἰσῆλθεν hinzu, was ſie aus V. 15. entnehmen zu dürfen meinten, allein man darf nur einen Blick auf den folg. Satz werfen, um zu erkennen daß vom Tode hier gar nicht die Rede ſey; Bengel, Morus, Tholuck, Köllner, A. ergänzen τὸ κρίμα, aber da der Gedanke daß die Sünde des Einen das κρίμα bewirkt habe, als Erläuterung des jetzt in Frage ſtehenden vorgetragen wird, ſo konnte auch daran nicht gedacht werden, wenn P. nicht dort bloß wiederholen wollte was er ſchon hier geſagt. Nicht anders verhält ſichs mit der Ergänzung von τὸ κατάκριμα (Theophyl., Reiche, A.). Fritzſche endlich nimmt aus V. 15. τὸ παράπτωμα (ἐγένετο) herunter. Unter dieſem denkt er — wenn ich ihn recht verſtehe — nicht die Sünde Adams ſelbſt, ſondern die durch ihn in die Welt gebrachte Sünde (in Abſtr.),

ſo daß τὸ παράπτ. hier gerade ſo geſagt ſey, wie V. 20.; aber erſtlich hätte dann P. hier das Wort in anderem Sinne gebraucht als V. 15., was der Parallelismus beider Sätze nicht wohl zu geſtatten ſcheint, ſodann ſehe ich im nächſten Satze keine Rückſicht auf die Sünde überhaupt und ihre Wirkungen, ſondern in dem Theile welcher unſerm erſten Gliede entſpricht, τὸ — κατάκριμα, nur auf die Wirkungen der adamitiſchen; endlich aber kann ich nicht begreifen, warum P. wenn er etwas ſo beſtimmtes dachte, es nicht ausgeſprochen haben ſollte, und da ich nun ſehe daß er im nächſten Satze das hier unbeſtimmt Gebliebene erſt beſtimmt, dort aber unſtreitig von der Wirkung der Sünde Adams ſpricht, ſo bin ich immer noch der Meinung, er habe dieſe hier gedacht, aber weil er ſie nicht durch ein beſtimmtes Wort bezeichnen gekonnt, lieber kein Wort geſetzt, ſondern nur den Satz ausgeſprochen: Und das Geſchenk iſt nicht ſo, wie durch das Sündigen Eines (geſchehen iſt) d. h. nicht gleich der Wirkung dieſes Sündigens, welche im Gegenſatze des Geſchenks als der Schade oder Verluſt welchen Adam gebracht habe, zu denken ſeyn müßte. τὸ δώρημα, das Geſchenk *), iſt mit χάρισμα V. 15. weder ſynonym noch gleichen Inhalts, jenes die Gnadenthat welche Chriſtus wirkte, dies die Gabe die uns Gott durch ihn geſchenkt hat, welche hier noch in Unbeſtimmtheit gelaſſen werden muß. Im zweiten Theile, welcher das hier Aufgeſtellte erläutern ſoll, iſt τὸ κρίμα der Urtheilsſpruch, und zwar, wie ich meine, nicht ſowohl das mit Drohung verbundene Verbot, als vielmehr das Strafurtheil Gottes über Adam nach vollbrachter That. Zwar wird in der Geneſis da wo Gott über ihn das Urtheil ſpricht, der Tod eigentlich nicht als Strafe dargeſtellt, aber Theils iſt er doch früher angedroht worden, und durch die Vertreibung aus dem Paradieſe wird Adam die Möglichkeit entzogen durch den Genuß vom Lebensbaume ewiges Leben zu erlangen, Theils war es einmal herkömmliche Anſicht, daß der Tod die Strafe für ſeine Sünde geweſen ſey, ſo daß wohl hier der göttliche Urtheilsſpruch als dieſen mit umfaſſend gedacht werden mochte. Die Deutung von κρ. als reatus, Schuld (Beza, Piſc., Par., A.) läßt ſich ſo wenig rechtfertigen, als die von Koppe: justitia judicis, qui sententiam contra improbos dicere jure tenetur; denn κρ. bedeutet das Eine ſo wenig als das Andere. Dies Urtheil

*) Nur erwähnt werde hier der Glöckler'ſchen Meinung daß δώρ. eine vox media ſey, alſo auch von der Ertheilung der Strafe verſtanden werden könne; woraus dann ſeine Ergänzung des Satzes: καὶ οὐκ ἔστι τὸ δώρημα τῆς χάριτος ὡς τὸ δώρημα δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος hergefloſſen iſt.

war (gedieh, ſchlug aus, ἐγένετο, was hinzu zu denken) εἰς κατάκριμα, zur Verurtheilung, und zwar nicht für Adam — dann wäre τῷ ἑνὶ zu ſchreiben geweſen, und auf ihn bezieht ſich ſchon das κρίμα —, ſondern für die übrige Menſchheit, deren durch Adams Sünde erlittener Schade ja im ganzen Abſchnitte dem durch Chriſtum gebrachten Erſatze gegenüber geſtellt wird. ἐξ ἑνός. Dies nehmen die meiſten ält. Ausll. als Neutrum, auch von den neuſten Benecke, Glöckler, Stengel, Olshauſen, Rothe, Andere zwar als Mask. aber nicht abhängig von der Präp. ſondern von einem hinzu zu denkenden Genit. παραπτώματος, den auch Jene ergänzen. Beides iſt unrichtig, das Erſte weil, wenn P. dachte: ἐξ ἑνὸς παραπτ., er das Subſt. entweder im erſten Satze ausſprechen und im zweiten verſchweigen, oder in beiden ſetzen mußte. Daß er es im zweiten Satze ſetze und im erſten von dorther ſuppliren laſſe, iſt eine Unmöglichkeit, vorher aber iſt kein Subſt. gegangen, das hier in Gedanken wiederholt werden möchte, wenn man nicht im erſten Satze des V. ἁμαρτήματος leſen will. Das zweite würde noch überdies einen Artikel fordern: ἐκ τοῦ ἑνὸς παραπτ. ἑνὸς iſt Maskulin, wie auch Reiche, Köllner, de Wette, Meyer, Fritzſche, es verſtanden haben, und der εἷς iſt Adam. Die Präp. bezeichnet ihn als denjenigen von welchem das κρίμα ausging. Das κρίμα iſt von Adam ausgegangen, und für Alle zum κατάκριμα geworden, d. h. den Einen der geſündigt hatte, traf der göttliche Urtheilsſpruch und die Folge davon die Strafe, namentlich der Tod; von ihm aus aber hat ſich — durch Vererbung und Theilnahme an der Sünde — das Urtheil über Alle verbreitet, und iſt für ſie ein Verdammungsurtheil geworden. Der Sinn aber in ganz einfachen Worten wird nur der ſeyn können: Adams Sünde hat die Wirkung gehabt, daß Alle der göttlichen Verurtheilung heimgefallen ſind; und dies, die allgemeine Verdammniß, iſt nun das, was δι' ἑνὸς ἁμαρτήσαντος geſchehn iſt. Im Gegenſatze τὸ δὲ χάρισμα — δικαίωμα, iſt τὸ χάρισμα nicht = τὸ δώρημα, denn ſo wie das durch des Einen Sünde Geſchehene durch den vorigen, ſo wird das δώρημα in ſeiner Verſchiedenheit von jenem durch dieſen Satz erklärt; es iſt die That der Huld oder der Gnade. Fragt ſich aber ob die χάρις aus der dieſelbe hervorging, als Gottes oder Chriſti zu denken ſey? Wiefern das κρίμα von Gott ausging, ſcheint auch die χάρις als die göttliche gedacht werden zu müſſen, und dann iſt das χάρισμα die Gnadenthat Gottes welche der Menſchheit das Heil gebracht hat, nehmlich die Sendung und Hingabe Chriſti. Wiederum aber, denkt man die Sache ſo, ſo verſchwindet Chriſti Thun und Verdienſt durchaus aus dieſem Satze, was nicht der Fall ſeyn zu dürfen ſcheint,

da doch hier allenthalben was durch Adam und was durch Chriſtum der Menſchheit widerfahren iſt, einander gegenüber ſtehen ſoll. So wird die Sache ungewiß; aber möglich — ich möchte ſagen wahrſcheinlich — daß P. ſelbſt nicht ſo genau geſchieden. Was Chriſtus gethan, hat Gott durch ihn gethan, ein und daſſelbe Werk war Gottes Liebeswerk und Chriſti, er konnte es daher bald als dies bald als jenes, aber eben ſo wohl ohne ſtrenge Scheidung als das Werk der erlöſenden Liebe überhaupt auffaſſen. Dies Liebeswerk nun iſt (gereicht, γίνεται) εἰς δικαίωμα. δικ. hat hier ſeine Bedeutung von dem Gebrauche erhalten, den δικαιοῦν wovon es kommt, bei P. zu haben pflegt, nehmlich den Sünder in den Zuſtand der δικαιοσύνη vor Gott zurückverſetzen, was wie bekannt durch Erlaß der Schuld geſchieht. Nun iſt δικ. der Ableitungsendung nach nicht der Akt der Gerechtmachung ſelbſt — dies iſt δικαίωσις —, ſondern das Mittel derſelben. Die meiſten Ausll. haben zwar geurtheilt daß es = δικαίωσις ſey, neuſtens Reiche, de Wette, Olshauſen, und gegen den Sinn würde nichts einzuwenden ſeyn, da P. wohl ſagen konnte, das erlöſende Liebeswerk habe der Menſchheit zur δικαίωσις gereicht, d. h. dieſelbe für die Menſchheit herbeigeführt. Aber nothwendig iſt es nicht, denn er konnte eben ſo gut ſagen, ſie habe ihr zum Mittel der Rechtfertigung gereicht, d. h. ſey für ſie ein Mittel derſelben geworden. Daher ziehe ich es jetzt vor die etymologiſche Bedeutung ſtreng feſtzuhalten. Köllner, Meyer, Fritzſche überſetzen: Rechtfertigungsurtheil, sententia absolutoria, faſſen alſo den Begriff enger, was allerdings möglich, aber ebenfalls nicht nothwendig iſt. Der Sinn indeß bleibt unverändert dieſer: die Liebesthat der Erlöſung habe die Menſchheit, welche durch Adams Sünde unter das κατάκριμα gerathen war, der δικαιοσύνη zugeführt. Rothe verläßt die bisher betretene Bahn der Auslegung durchaus, indem er, um dem Worte hier und V. 18. die gleiche Bed. zu erhalten, ihm die einer gerechten (dem Geſetze genügenden) Handlung, und zwar beſtimmter einer ſolchen Handlung giebt, durch welche eine ungerechte Handlung wieder gut gemacht werde, wobei er ſich auf Ariſtot. Eth. Nic. V, 10. (T. II. p. 51. ed Aur. All. 1605.) beruft, wo es heißt: δικαίωμα τὸ ἐπανόρθωμα τοῦ ἀδικήματος. So angenehm es aber ſeyn möchte, dieſe Einerleiheit der Bed. zu erzielen, ſo würde doch erſtlich V. 18. dieſe ſo eng gefaßte Bed. nicht feſtgehalten werden können, ſodann aber könnte V. 17. der Ap. nicht von der δικαιοσύνη in dem bekannten Sinne ſprechen, wenn er nicht hier Etwas geſagt hätte, was ſich auf die Erwerbung oder Ertheilung derſelben bezöge, dies aber fände nicht mehr Statt, wenn hier δικαίωμα gar nichts davon enthielte, und daher glaube ich daß

die bisherige Auslegung, irrte ſie auch vielleicht in der Vertauſchung der Begriffe δικαίωμα und δικαίωσις, doch in der Sache das Richtigere ergriffen habe, und halte an dieſer feſt. Noch bleibt übrig ἐκ πολλῶν παραπτωμάτων, was dem ἐξ ἑνὸς der erſten Hälfte gegenüber ſteht. Die Ausll. erklären ſich nicht alle recht beſtimmt darüber; meine frühere Meinung, P. weiſe auf den Uebergang hin (nicht des χάρισμα ſondern der Menſchheit) aus dem Zuſtande der Verdammungswürdigkeit zur δικαιοσύνη, kann darum nicht feſtgehalten werden weil erſtlich dann die Worte nach δικαίωμα ſtehn würden, und ſodann der Parallelismus zu fordern ſcheint daß hier wie in der erſten Hälfte (gleichſam) der Punkt bezeichnet werde, von wo das χάρ. ausgegangen, d. h. die Urſache welche es bewirkt oder die Veranlaſſung welche es hervorgerufen habe. Von einer ſolchen haben denn auch de Wette, Meyer, Olsh., Fritzſche die Worte wirklich gefaßt, und wohl mit Recht. Die vielen Sünden ſind dann die vielen ſeit Adam in der Welt begangenen, und P. ſagt: das κρίμα ward hervorgerufen durch Einen Menſchen (und ſeine Sünde), und bewirkte für Alle das κατάκριμα, das χάρισμα ward hervorgerufen durch viele Sünden, und bewirkte für Alle die δικαιοσύνην. Und eben darin muß der Unterſchied liegen, welchen P. zwiſchen der Wirkung der erſten Sünde und dem δώρημα findet. In den Sachen ſelbſt kann es nicht liegen, denn dieſe ſind entgegen geſetzt an ſich, in den wirkenden Perſonen nicht, denn dieſe erſcheinen hier nicht einmal alle beide, in den Empfängern auch nicht, denn dieſe ſind beide Male alle Menſchen; nur dieſen macht er bemerklich, daß Eine Sünde ſo großes Unheil wirkte, viele Sünden Veranlaſſung wurden zu großem Heil. Nun will ich mit Niemand ſtreiten, dem ein unbefangnes Urtheil über Ausſprüche des Ap. Verdruß erweckt; aber bergen kann ich es dennoch nicht, daß er mir hier im Streben nach Gegenſätzen und Unterſchieden ſelbſt Unweſentliches zu ergreifen, und Dinge zuſammen zu ſtellen ſcheint, deren Verhältniß zu den durch ſie veranlaßten Erfolgen doch ein ſehr verſchiednes iſt.

V. 17.*) Der Vorderſatz: durch Eine Sünde (oder durch die des Einen) hat der Tod geherrſcht durch den Einen, unter-

---

*) Für die Rec. τῷ τοῦ ἑνὸς παραπτ. findet ſich ἐν ἑνὶ παρ. in **AFG**, ἐν τῷ ἑνὶ π. in **DE**, ἐν ἑνὸς π. in 47. **Orig. XX. in Joh. p. 292. Lomm.**, τῷ παραπτ. in 44. Dieſe Verſchiedenheit hat mancherlei Urtheile der Kritiker hervorgerufen, wollen wir aber den nach unſrer Meinung beſtbezeugten Text als den urſprünglichen betrachten, ſo werden wir uns für ἐν ἑνὶ oder ἐν τῷ ἑνὶ π. zu entſcheiden haben. Lachm. giebt [ἐν τῷ] ἑνὶ π. gegen die Auktorität der Hdſchrr. denen er folgen will, und Rothe folgt ihm.

ſcheidet ſich vom Vorderſatze in V. 15. nur dadurch daß für οἱ πολλοὶ ἀπέθανον aus V. 14. ὁ θάνατος ἐβασίλευσεν in gleichem Sinne herein getreten iſt, und durch die Hinzufügung von διὰ τοῦ ἑνὸς der Gedanke daß der Eine, Adam, das Uebel auf Alle herabgebracht habe, noch ſtärker hervorgehoben wird; der Nachſatz aber iſt voller und inhaltreicher, das Subj. οἱ τὴν — λαμβάνοντες bezeichnet die Chriſten durch Angabe der Güter deren ſie theilhaft werden. Da dies nicht allen Menſchen zu Theil wird, eine ſolche Beſchreibung aber immer eine gewiſſe Abgrenzung, Einſchränkung auf einen gewiſſen Kreis, gegenüber denen welche durch dieſelbe nicht getroffen werden, in ſich faßt, ſo könnte man glauben, P. beabſichte hier wirklich eine Scheidung der λαμβανόντων καὶ μή; daß aber dieſes nicht der Fall ſey, lehrt das ſchon V. 18. wiederkehrende εἰς πάντας. Er hat folglich hier den ihm ſonſt wohl bewußten Unterſchied der Erwählung und Nichterwählung durchaus unbeachtet gelaſſen. In περισσεία liegt der Comparativbegriff (Reiche) ſo wenig als oben in ἐπερίσσευσεν, worauf es hinblickt, oder 2 Kor. VIII, 2.; ἡ περ. τῆς χάριτος iſt die Fülle, die überſchwängliche Größe der Gnade, und zwar der göttlichen, indem die Empfänger die ſeyn müſſen, εἰς οὓς ἡ χάρις τοῦ θεοῦ ἐπερίσσευσεν (V. 15.). ἡ δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης iſt der ſogen. Genit der Appoſ. Die δικ. iſt das Geſchenk, deſſen περισσείαν die Gläubigen empfangen. Daß das Partic. nicht als Part. Fut. zu denken ſey, liegt vor Augen, denn jeder Gläubige ſteht ſchon im wirklichen Beſitze der von Gott geſchenkten Gerechtigkeit (V. 1.); aber auch Part. Prät. fand hier nicht Statt, weil in jeder Zeit ein Jeder der die πίστις annimmt, die δικ. empfängt, ſo daß λαμβάνοντες das einzig richtige Tempus iſt. βασιλεύειν wird insgemein für einen Tropus zu Bezeichnung hoher Würde oder Seligkeit angeſehn, und wenn dies, ſo hat das βασιλεύειν des Todes allein Veranlaſſung dazu gegeben. Indeß iſt nicht zu leugnen daß P. auch an Stellen, wo keine ſolche Veranlaſſung Statt findet, die Hoffnung des βασ. für die Chriſten ausſpricht, welche ſich auch bei den übrigen Schriftſt. des N. T. wahrnehmen läßt (vgl. 1 Kor. IV, 8. 2 Tim. II, 12. 1 Kor. VI, 2. 3. wird ihnen das Richteramt über die Welt, ja über die Engel ſelbſt, verkündigt.). Darum hat Fritzſche die eig. Bed. beibehalten, ſie werden herrſchen, und wohl mit Recht. Eine vollkommene Gemeinſchaft mit Chriſto, ein συνδοξασθῆναι und συγκληρονομῆσαι erwartet der Ap. (VIII, 17.); nun beſteht die δόξα Chriſti auch in ſeiner Herrſchaft, und ſeine κληρονομία iſt die Welt, da liegt nichts näher als daß auch ſeine Brüder zur Theilnahme an ſeiner Herrſchaft gelangen werden. Wie er dieſelbe, und ob er ſie überhaupt beſtimmt gedacht, das läßt ſich nicht

ermitteln, da er ſelbſt keine nähere Erklärung ſeiner Meinung giebt. ἐν ζωῇ, im Leben werden ſie regieren, d. h. im Beſitze des Lebens, welches im Gegenſatze des Todes dem ſie entnommen ſind, nur als ein bleibendes, unverlierbares, alſo auch ewiges gedacht werden kann. Vermittler (διὰ) iſt der Eine, der dem Urheber des Todes gegenüber ſteht, Jeſus Chriſtus. — Blicken wir nun auf das Verhältniß des Vorderſatzes und Nachſatzes zu einander, ſo werden wir zuerſt gewahr daß ſie einander nicht ſo entſprechen, wie eine rein logiſche Entgegenſtellung wohl gefordert haben würde; denn um dies zu bewirken hätte der Nachſatz etwa ſo lauten müſſen: ἡ ζωὴ βασιλεύσει διὰ τ. ἑνὸς *I. X.* ἐπὶ τοὺς — λαμβάνοντας oder ἐν τῇ περισσείᾳ — δικαιοσύνης ἡ ζωὴ βασ. διὰ τ. ἑνὸς *I. X.*; aber eben ſo werden wir auch das bemerken müſſen, daß keine dieſer beiden Formen das was P. zu ſagen hatte, eben ſo gut ausgedrückt haben würde als die welche er dem Satze gegeben hat. Beſonders das würde ſehr unbequem ſeyn, wenn die ζωὴ als herrſchend über die Gläubigen bezeichnet worden wäre. Der Tod herrſcht über die Menſchen, denn ſie ſind ihm unterworfen, können ſich ihm nicht entziehn; nicht aber das Leben über die Gläubigen, ſondern dieſe haben, beſitzen und genießen das Leben, und herrſchen ſelbſt, emporgehoben aus ihrer früheren Unterthänigkeit. Hätte er aber, um dieſem Uebelſtand auszuweichen, die andere Form gewählt, ſo wäre dennoch das Herrſchen des Lebens geblieben, nur ohne ausgeſprochenes Objekt, und die Empfänger der göttlichen Gnade, der Gerechtigkeit, ja des Lebens ſelbſt, hätten nicht mehr genannt werden können. So hat er alſo gewiß ſehr wohl daran gethan, daß er, die Genauigkeit der äußern Form verſchmähend, eine andere gewählt hat, welche dieſelbe Sache weit ſchöner und angemeſſener bezeichnete. In der Verbindung der beiden Sätze durch εἰ und πολλῷ μᾶλλον werden wir, da hier nicht das Mindeſte entgegenſteht, ſofort einen Schluß vom Kleineren auf das Größere anerkennen. Hat Eine Sünde die Wirkung haben können, durch Einen Menſchen Alle dem Tode unterthan zu machen, ſo wird die Fülle der Gnade noch weit mehr vermögen, durch den Einen Chriſtus Allen das Leben und die Herrſchaft zu erwirken. Worin die größere Gewißheit liege, ſpricht er zwar nicht aus; doch darf man aus V. 20, wohl abnehmen daß er urtheile, die Gnade ſey mächtiger als die Sünde, oder auch, wiefern die Sünde nur durch die göttliche Strafgerechtigkeit ſo mächtig geworden war, die Gnade größer als die Richterſtrenge, hebe dieſe nicht nur auf — dann wäre ſie ihr bloß gleich —, ſondern überwiege ſie noch weit zum Vortheile derer welche ſie empfangen. So bleibt nur noch übrig den Zuſammenhang unſers V. mit dem Vorhergehenden zu beſtimmen. Zeichen deſſelben iſt die

Part. γάρ, ſie heißt uns eine Begründung oder Erläuterung erwarten, und gewohnt die Anknüpfung an das unmittelbar Voranſtehende gemacht zu finden, ſuchen wir nach einem Zuſammenhange mit V. 16. Dort iſt geſagt worden: Das göttliche Urtheil über Adam iſt zur Verdammniß Aller, die That der Gnade zum Mittel — der wirkenden Urſache — der Gerechtigkeit ausgeſchlagen. Nun geht es weiter: denn wenn durch Eine Sünde der Tod gewaltig geworden iſt durch Adam, ſo werden weit mehr die Empfänger der göttlichen Gnadenfülle und der Gerechtigkeit im Beſitz des Lebens herrſchen durch die Vermittelung Jeſu Chriſti. Aber was beweiſt oder was erläutert dieſer Satz von dem was V. 16. geſagt worden iſt? Doch gewiß den Satz nicht, der allein — als Hauptſatz — zu beweiſen war, daß das χάρισμα der Menſchheit εἰς δικαίωμα ausgeſchlagen ſey. Das haben auch die Ausll. großen Theils anerkannt, und ſind daher Theils über den Zuſammenhang mit wenigen Worten hinweg geſchlüpft (z. B. de Wette, Meyer), Theils haben ſie die Schwierigkeit offen eingeſtanden (z. B. Köllner), Theils endlich andere Verbindungen geſucht (z. B. Reiche mit dem Hauptgedanken, „daß aus dem Contraſt des göttlichen Verfahrens in Adam und in Chriſto wichtige und troſtreiche Wahrheiten folgen", welcher aber weder ausgeſprochen noch angedeutet noch Hauptgedanke des Abſchnitts iſt). Fritzſche hält die Verb. mit V. 16. feſt, kann ſie aber nur dadurch erzielen, daß er das δικαίωμα, die absolventis dei sententiam, als perennis vitae fontem betrachten läßt, ſo daß nun der Beweis V. 17. nicht auf den ausgeſprochenen Gedanken: γίνεται εἰς δικαίωμα, ſondern auf den darin ſtillſchweigend mit gedachten und hinzu zu denkenden: woraus das ewige Leben quillt, gerichtet ſeyn ſoll. Nun iſt allerdings wahr daß das δικαίωμα dieſes iſt, daß aus der δικαιοσύνη die höchſte Hoffnung des Chriſten fließt (V. 1. 2.), wahr auch daß V. 17. zur Erweiſung dieſes Gedankens dienen möchte; aber das muß doch auffallen, daß der Ap. einen Gedanken begründen ſoll, den er gar nicht ausgeſprochen, ja ſeit V. 12. durch nichts noch angedeutet hat. Thut ers wirklich, ſo ſchreibt er mindeſtens ſehr dunkel, ja er thut was man Keinem ſonſt verzeihen würde. Einen andern Weg ſchlägt Rothe ein *).

---

*) Seine Auffaſſung von V. 16. iſt zwar eine andere als die meinige, aber in Bezug auf den jetzt in Frage ſtehenden Punkt macht dies keinen Unterſchied. Er drückt den Sinn von dieſem V. (S. 124.) ſo aus: Und überdies findet in Anſehung ihres Modus noch ein fernerer Unterſchied Statt zwiſchen der Wirkung des Einen geſündigthabenden (Adam) und dem geſchenksweiſe mitgetheilten Heilswerth des δικαίωμα Chriſti. Denn was die Materie der verſchiedenen Modi betrifft, unter welchen beide wirken, ſo iſt die eine Wirkung (die Adams) ein rein rechtliches Gericht [τὸ μὲν als

Er behauptet daß zwiſchen V. 16. und 17. nicht nur kein cauſ-ſaler, ſondern überhaupt gar kein Zuſammenhang Statt finde; dagegen wenn man V. 16. wegdenke, zeige ſich ſofort der beſte Zuſammenhang mit V. 15., und was dort behauptet werde, werde hier durch die Concl. a min. ad maj. erwieſen, jeder der beiden Verſe erhalte erſt in der Verbindung mit dem andern ſein rechtes Licht, keiner durch V. 16. oder umgekehrt. Daraus folge nothwendig daß V. 16. eine bloße Parentheſe ſey. Von den beiden Differenzpunkten zwiſchen den Wirkungen des Sündenfalls und der Geſetzgenugthuung Chriſti, dem modalen und quantitativen, habe eigentlich nur der letztere Wichtigkeit für den Ap., nur dieſer werde daher ausgeführt. Doch den andern gänzlich verſchweigen habe er nicht gedurft; indem er eben jenen zu beweiſen bereit ſtehe, enthülle ſich ihm eine Seite der modalen Differenz, welche die Herrlichkeit der neuen Heilsanſtalt in eigenthümlich hellem Lichte darſtelle, und ſofort theile er dieſe, ſich ſelbſt unterbrechend, dem Leſer mit, und dann erſt kehre er zum Beweiſe wieder um. Ich kann nicht leugnen, dieſe Auffaſſung, zumal in ihrer ausführlichen Entwickelung, die ich nicht wiedergeben konnte, habe viel empfehlendes. Parentheſen ſind nichts ungewöhnliches bei unſerm Schriftſteller, es liegt ganz in der Art ſeines Geiſtes, einen wichtigen Gedanken der ſich ihm nebenbei aufdrängt, ſofort auszuſprechen, ſelbſt auf die Gefahr hin ſeinen Faden völlig zu verlieren; auch das iſt richtig, mit V. 16. läßt ſich ein Zuſammenhang, wie wenigſtens γὰρ ihn fordert, nur durch künſtliche Mittel herſtellen, in Bezug auf V. 15. aber tritt ein ſolcher ſogleich hervor; das nehmlich iſt das πολλῷ μᾶλλον περισσεύειν der χάρις und der δωρεά, welches dort behauptet wurde, daß die Empfänger derſelben ἐν ζωῇ βασιλεύσουσιν; was ſoll uns da noch hindern dieſer Anſicht beizutreten? Vielleicht iſt ſie die richtige, nur zweierlei ſcheint mir bedenklich, 1) daß V. 15. das περισσεύειν als ein ſchon vollendetes erſcheint, während wenn V. 17. es erläutert, es noch in der Zukunft liegt, ſo daß es ſcheint als habe dort der Ap. ſeinen Blick allein auf das bereits Geſchehene beſchränkt, und richte ihn erſt hier darüber hinaus auf das noch zu Erwartende; 2) daß V. 16. gar nichts parenthetiſches an ſich hat, ſondern durch καὶ an den Hauptſatz von V. 15. angeſchloſſen, eine Fortſetzung von dieſem zu ſeyn ſcheint, welche

---

Subj., κρίμα als Prädikat, eine Auffaſſung an die auch ich mehrmals gedacht, nur nicht geglaubt habe, daß ſie ſich durchführen laſſe] bei dem Eine Uebertretung zur Verdammniß ausſchlägt, die andere dagegen (die Chriſti) ein Geſchenk aus freier vergebender Gnade, bei dem die Vergebung vieler Uebertretungen zur völligen Befriedigung des Geſetzes ausſchlägt.

dann eben ſo erwieſen wird wie er. Laſſen dieſe beiden Anſtöße ſich heben, oder ſind ſie zu unbedeutend, um die vorgetragene Auffaſſung zu hindern, ſo gebe ich mich ihr hin; im entgegengeſetzten Falle würde ich mich in der traurigen Nothwendigkeit erblicken, auch von ihr verlaſſen bekennen zu müſſen, daß ich nicht begreiſe wie eigentlich der Schreibende ſelbſt den Zuſammenhang mit V. 16. gedacht haben möge.

V. 18. Der erſte Satz; δι' ἑνὸς—κατάκριμα, hat neben einigen Unähnlichkeiten doch auch wieder ſoviel Aehnlichkeit mit dem erſten Theile von V. 16., daß man ihn gewiß am richtigſten von dort her ergänzt, und als den eigentlichen Satz, von welchem hier nur die adverbialen Beiſätze ausgeſprochen ſind, annimmt: τὸ κρίμα ἐγένετο, wie auch außer manchen frühern Ausll. von den neuſten Reiche (κρ. ἐξῆλθεν), Köllner, Fritzſche, gethan haben. Andere wollten ihn aus V. 12. ergänzen, was ſchon darum wenig rathſam, weil dieſer ſo weit entfernt, noch Andere (Koppe, Böhme, de Wette, Winer Gr. S. 470., Meyer, Stengel) gar kein beſtimmtes Subjekt, ſondern bloß ein Prädikatsverbum, ἐγένετο oder dergl., was nur dann anzunehmen wäre, wenn ſich erweiſen ließe, der Ap. könne hier kein beſtimmtes Subj. gedacht haben, das aber iſt nicht der Fall*). Dem Genit. ἑνὸς nahmen einige frühere Ausll. als Mask., und dachten ihn daher als abhängig von παραπτώματος, und dieſer Anſicht haben ſich ſeit Tholuck wieder Glöckler und Fritzſche zugewandt, Jener wegen des Gegenſatzes εἰς πάντας ἀνθρώπους, welcher dies durchaus nicht fordert, Dieſer Theils wegen V. 16 f., deren Inhalt hier ins Kurze gefaßt ſey, Theils wegen V. 19., wo der Gedanke unſers V. erläutert werde. Beides kann zugegeben werden, ohne daß eine Nöthigung daraus folgte, da jeder Leſer wiſſen mußte daß das ἓν παράπτ. das des Einen wäre; dagegen aber wird nicht nur Jeder indem er die Worte lieſt, ἑνὸς adjektiviſch mit παραπτ. zu verbinden geneigt ſeyn, ſondern man darf wohl auch mit Rothe behaupten daß wenn P. den Einen Menſchen hier bezeichnen wollte, er hier wie V. 15. (17.) τῷ τοῦ ἑνὸς π. geſchrieben haben würde. Durch Eine Sünde, ſagt er alſo, gedieh (erſtreckte ſich) das göttliche Gericht auf alle Menſchen zur Verdammniß; derſelbe Gedanke welcher V. 16. ausgeſprochen worden iſt. Die Ergänzung des Nachſatzes muß geſchehn wie die des Vorderſatzes, daher hier dieſelbe Anſichtsverſchiedenheit wie dort, ich ergänze — mit den Obigen — τὸ χάρισμα

*) Allerdings wenn — nach Meyers Behauptnng — unſere Ergänzung die Rede „recht wunderlich" machte, würde es der Fall ſeyn, daß ſie aber dies nicht thue, wird die weitere Auslegung zeigen.

ἐγένετο. Ueber δικαίωμα iſt Streit, über das Wort und über die damit gemeinte Sache. Darüber ſollte keiner ſeyn, daß eine That gemeint ſeyn müſſe, und zwar eine That Chriſti, denn nur eine ſolche kann dem Vergehen Adams entgegen geſtellt werden, daher mag es mit der Bedeutung des Wortes kommen wie es wolle, die Erklärung Meyers: Rechtfertigungsſpruch (um des Gehorſams Chriſti willen von Gott gefällt), kann nicht gebilligt werden*). Aber welche That nun iſt gemeint? Nur Eine, das lehrt ἓν und der Gegenſatz; alſo nicht etwa das Ganze ſeines heiligen Lebens (Paulus, Stengel), ſondern nur diejenige That ſeines Lebens, von welcher P. evidenter Maßen die δικαίωσις Aller ableitet. Dies aber iſt nicht ſeine Menſchwerdung (Reiche, Fritzſche), welche P. zwar Phil. II, 7. — worauf R. und F. ſich berufen — als einen Beweis der gehorſamen, ſelbſtverleugnenden Geſinnung hinſtellt, nirgends aber als die Quelle der Rechtfertigung erſcheinen läßt; ſondern allein ſein Tod d. h. die That ſeiner Hingabe und Aufopferung um das Heil der Welt zu gründen, welche P. durchaus als das Mittel erkennen lehrt, durch welches die Menſchheit mit Gott ausgeſöhnt und der Gerechtigkeit theilhaftig werde. So Uſteri (Lehrb. S. 127.), de Wette, Rothe**). Steht dies nur feſt, ſo iſt nur noch zu fragen, in welcher Bedeutung das Wort zu nehmen ſey, durch welches dieſe That bezeichnet wird? Mehrere verſtehn es als recte factum, pflichtmäßige That und führen für dieſen Gebrauch Apok. XIX, 8. Baruch II, 19. an. Meyer leugnet dieſe Bedeutung, weil ſie wider den paulin. Gebrauch ſey, und ſelbſt mit jenen Stellen nicht belegt werden könne. Einen feſtbeſtimmten paul. Gebrauch können wir nicht behaupten, da I, 32. II, 26. VIII, 4. die Bed. gewiß eine andere iſt als in unſrer Stelle, in den beiden Citaten aber geſtehe ich nicht zu begreifen, was der Plur. τὰ δικαιώματα anders bedeuten ſolle, denn innocentia (nach Bretſchneider) bedeutet er ſicher nicht. Ich glaube daher daß die Bedeutung nicht geleugnet werden könne. Verwandt damit iſt Rothe's Erklärung: Rechtserfüllung, Geſetzeserfüllung, Rechtsgenugthuung. Satisfactio, justitia u. dgl. iſt es natürlich nicht. Beza's und

---

*) Glöcklers Auslegung: „τὸ δικ. iſt das gerecht gemacht worden Seyn von Seiten Gottes, ἡ δικαίωσις dagegen das ſich ſelbſt gerecht gemacht Haben von Seiten der Menſchen durch die Kraft Gottes" braucht wohl nur erwähnt, nicht widerlegt zu werden.

**) Wie Reiche der Meinung ſeyn kann, der Tod Chriſti könne nicht eine That genannt werden, iſt mir unbegreiflich. Das Sterben ſelbſt iſt freilich keine, aber muß denn der Ap. gerade nur an dieſes denken, und nicht vielmehr an die freiwillige Hingabe in den Tod, die doch wahrhaftig eine That genannt zu werden verdient?

Bengels Erklärung: Mittel der Rechtfertigung, tadelt Fritzſche deßhalb, weil das Wort paſſive Bedeutung haben müſſe, mit Vergleichung von ἑδραίωμα, res fixa, στερέωμα, res firmata, ὀχύρωμα, locus munitus; daß aber Wörter dieſer Endung wirklich das Mittel andeuten, durch welches Etwas bewirkt werde, können, um von den angeführten nicht zu ſprechen, unter Bengels Beiſpielen, denen auch jene drei entnommen ſind, doch gewiß ἔνδυμα, ἐπίβλημα, μίασμα, ὑπόδημα, beweiſen, und wollten wir hier annehmen, P. meine zwar unleugbar die That — heilige Handlung — der Selbſtaufopferung Chriſti, nenne ſie aber mit dieſem Namen, um ſie gleich durch dies Wort als diejenige ſittliche That zu bezeichnen, welche den Zweck gehabt, welcher ſogleich als Wirkung derſelben ausgeſprochen wird, ſo glaube ich nicht daß wir ihm etwas ungereimtes, eine unzweckmäßige Wahl des Ausdrucks beilegen würden; daher, obwohl ich zugeſtehe, daß wir mit der Bed. recte factum auskommen, und uns vollkommen zu begnügen haben würden, wenn er ein Wort geſetzt hätte, welches dies und weiter nichts bedeutete, glaube ich doch daß er mit Abſicht δικαίωμα gebraucht habe, um ein recte factum quod ad justificationem tenderet gleich durch das Wort ſelbſt anzukündigen. Durch dieſe Eine That — Chriſti — alſo hat das χάρισμα ſich verbreitet auf alle Menſchen εἰς δικαίωσιν ζωῆς· δικ. dem κατάκριμα gegenüber iſt die Losſprechung, die Erlaſſung der Schuld, Ertheilung der δικαιοσύνη auf Seiten Gottes, die Erlangung derſelben auf der Menſchen Seite. Der Genit. ζωῆς kann nur das dadurch gewirkte Object, die Frucht andeuten ſollen, welche ſie erzeugt. Die göttliche Gnadenerweiſung alſo iſt vermittelt durch die Eine That Chriſti, deren Wirkung ſich auf Alle erſtreckt, und zwar die Ertheilung der Gottesgerechtigkeit, welche eine Mutter des Lebens iſt, das im Gegenſatze des Todes welchen Adams Sünde wirkte, nur als das ewige gedacht werden kann. — Nun ſind die beiden Sätze unſers V. durch ὡς und οὕτως verknüpft, und auch V. 19. findet ſich ὥσπερ und οὕτως. Nachdem alſo P. bisher V. 15. 16 f. gezeigt hat daß ein Unterſchied Statt finde in den entgegen geſetzten Wirkungen der beiden Thaten, kehrt er hier offenbar zur Gleichſtellung zurück, von welcher er ausgegangen war, nicht ſo zwar, daß wir uns mit manchen ält. Ausll. berechtigt halten dürften hier den V. 12. unvollendet gebliebenen Nachſatz anzunehmen, denn wenn es auch nicht an ſich höchſt ſonderbar wäre, dieſen jetzt nach Zwiſchenlegung einer ſo ausführlichen Darſtellung des Unterſchiedes nachzuholen, ſo würde doch das entgegenſtehn, daß der hier wirklich erſcheinende Vorderſatz gar nicht derſelbe iſt wie V. 12., und auch ἄρα οὖν will ſich nicht ſo wie οὖν allein thun würde, als Zeichen der Wiederaufnahme

fallen gelaſſener Rede brauchen laſſen, wohl aber ſo daß der Schreibende wirklich die Abſicht zu haben ſcheint, die Parallele welche zuerſt ſein Vorſatz war, nun in der Weiſe zu vollenden, wie ſie ſich nach den inzwiſchen angeſtellten Erörterungen noch vollenden ließ*). Durch die Partikeln ἄρα οὖν, welche bei P. immer folgernde Bedeutung haben (ſ. zu Gal. VI, 10.), wird der Inhalt des V. als Folgerung aus Vorhergehendem hingeſtellt, und dies Vorhergehende kann allerdings nur in dem geſucht werden was von V. 15. an geſprochen worden iſt. Obwohl daher P. in den letzten VV. nicht ſowohl das Gleiche als das Verſchiedene in den entgegen geſetzten Urſachen und ihren Wirkungen herausgehoben hat, ſcheint er doch der Meinung geweſen zu ſeyn, daß dieſe Darſtellung dazu gedient habe, auch das Gleiche darin in helleres Licht zu ſtellen; und wirklich, ſieht man von den Unterſchieden, dem bloßen Mehr und Minder das er als ſolche nachgewieſen hat, hier wieder ab, ſo hat die Parallele ſelbſt durch die letzte Darſtellung an Deutlichkeit gewonnen. So wenig es daher den Anſchein hat, als habe er da wo er von der Gleichſtellung zur Nachweiſung der Unterſchiede überging, die Abſicht gehabt zur erſteren zurückzukehren — er würde dann V. 15. nicht mit ἀλλὰ begonnen haben —, ſo wahrſcheinlich iſt mir doch daß er, während er V. 15—17. abfaßte, die Möglichkeit einer ſolchen Rückkehr wahrgenommen, und dieſelbe hier mit klarem Bewußtſeyn des Zurückkehrens ins Werk geſetzt habe. Wiefern er es aber mit Benutzung deſſen thut, was er ſeit V. 15. geſprochen hat, knüpft er an die letzten Gedanken an, und darum erſcheinen in ſeinen Sätzen die Begriffe, welche den eigentlichen Gewinn enthalten, den er aus ihnen für ſeine Parallele gezogen hat, des κατάκριμα und der δικαίωσις.

V. 19. Im Vorderſatze διὰ τῆς παρακοῆς — πολλοί, wird Adams Sünde, die bisher als παράβασις (ἁμάρτημα V. 16.) und παράπτωμα bezeichnet worden iſt, als παρακοή, Ungehorſam (2 Kor. X, 6.), dargeſtellt, was ſie nach der Erzählung der Geneſis in der That geweſen war, und unter welchen Begriff vom Standpunkte des Ap. aus jede Sünde gebracht werden kann. Ihr gegenüber ſteht im Nachſatze der Gehorſam Chriſti. So wie nun die Eine That Adams παρακοή, ſo gut kann auch Eine That Chriſti ὑπακοή genannt ſeyn, und zwar werden wir aus gleichem Grunde wie V. 18. nur an ſeine Hin-

---

*) Dies iſt auch in der Hauptſache Reiche's und Rothe's Vorſtellung von dieſem V. und dem folgenden, während Köllner, de Wette, Meyer, bloße Reſumirung des ganzen bis hierher vorgetragenen Stoffes, Fritzſche bloße Folgerung aus V. 16 f. anerkennt.

gebung zum Tode zu denken im Stande ſeyn, welche auch Phil. II, 8. als der höchſte Gipfel ſeines Gehorſams dargeſtellt wird. Die Wirkung des Ungehorſams iſt ausgedrückt: ἁμαρτωλοὶ κατεστάθησαν οἱ π. Ueber οἱ πολλοὶ ſ. V. 15. Der in dieſen Worten ausgeſprochene Gedanke hat vielen oder den meiſten Ausll. wenig zugeſagt, ſie haben daher einen andern, beſſer in ihre Syſteme paſſenden dadurch zu erzielen geſucht, daß ſie entweder das Wort ἁμαρτωλοὶ anders zu faſſen ſuchten (zur Sünde geneigt, ſtrafwürdig, unglücklich u. dgl.), was durchaus unmöglich iſt, indem ἁμ. nur einen Sünder bezeichnet, d. h. einen Menſchen der geſündigt hat (oder noch ſündiget), und daher als Solcher mit Schuld beladen iſt, im Gegenſatze gegen den δίκαιον, d. h. den Schuldloſen, ſey er es nun geworden auf dieſem oder jenem Wege; oder das Verbum nach ihrem Sinne deuteten, nehmlich als Sünder behandelt (Grot., Böhme, Flatt, A.) oder dargeſtellt (Paulus, Reiche, A.) werden. Aber κατασταθῆναι ἁμαρτωλὸν bedeutet zum Sünder gemacht werden, und iſt ſo durchaus paſſiv, daß es ſchon eine Veränderung des wahren Begriffs ſeyn würde, wenn man mit Hintanſetzung des Merkmals der Paſſivität es nur als „Sünder werden“ faſſen wollte, was durch κατέστησαν auszudrücken geweſen wäre. P. ſagt alſo: Durch die Sünde — ungehorſame Handlung — des Einen Menſchen iſt die geſammte Menſchheit zu Sündern gemacht worden, betrachtet folglich die Thatſache der Erfahrung, daß alle Menſchen Sünder ſind, als eine Wirkung der einen Uebertretung des Urvaters. Dieſen Satz hat der Exeget anzuerkennen, nicht hinweg zu deuten; wie P. das Verhältniß gedacht habe zwiſchen dieſer Urſache und ihrer Wirkung, darüber erfahren wir aus ſeinem Munde nichts, es wird uns daher wohl verborgen bleiben. Eben ſo verhält ſichs mit den Worten des Nachſatzes: δίκαιοι καταστ. οἱ π. Auch hier hat man dem Verbum die Bed. „dargeſtellt werden“ beigelegt, und ſich vornehmlich auf das Futur. geſtützt, indem ja die Darſtellung der Gläubigen in ihrer nun erlangten Unſchuld erſt in der Zukunft, am großen Gerichtstage, erfolgen werde. Aber es iſt hier gar nicht davon die Rede, ſondern allein von der Hinwegnahme des κατάκριμα, von der δικαίωσις, welche nicht erſt am Gerichtstage, ſondern für jeden Gläubigen alsbald erfolgt, wenn er die Bedingung derſelben erfüllt, nehmlich die πίστις angenommen hat. δικ. κατασταθῆναι iſt mit δικαιωθῆναι gleichbedeutend, dies aber erfolgt nach unſerm Ap. τῇ τοῦ θεοῦ χάριτι διὰ τῆς ἀπολυτρώσεως τῆς ἐν X. I. (III, 24.), welche hier als That Chriſti und im Gegenſatze gegen Adams Ungehorſam ſeine ὑπακοὴ genannt wird. Was aber das Futur. anlangt, ſo iſt wohl zuzugeben daß, da die δωρεὰ τῆς δικαιοσύνης noch keinesweges

allen denen zu Theil geworden war, welche in ihren Beſitz gelangen ſollen, der Ap. mit Rückſicht darauf daß, ſo wie in der langen Zeit zwiſchen Adam und Chriſtus eine ſo große Menge Sünder geworden war, eben ſo auch fortan durch Chriſti Erlöſungsthat große Mengen die Gerechtigkeit erlangen ſollen, abſichtlich weder das Präteritum — das ſich nur auf die damals ſchon Glaubenden bezogen haben würde — noch das Präſens — welches die Rückſicht auf die immer noch zu hoffenden Wirkungen jener That wenn nicht ausgeſchloſſen, doch auch nicht ausgeſprochen hätte —, ſondern das Tempus gebraucht habe, welches auch dieſer That eine fernerhin noch fortdauernde Wirkung beizulegen einzig geeignet war. So auch neuerlich — nach dem Vorgange Aelterer — de Wette, Meyer. — Was iſt nun die Bedeutung unſers V. in ſeinem Verhältniß zu V. 18.? Einen Beweis im ſtrengſten Sinne kann ich ihn nicht nennen, denn die Rede iſt von Thatſachen und ihren Wirkungen, welche eine Demonſtration aus Principien vielleicht nicht einmal geſtatten, wohl aber eine Erläuterung für den Zweck die Hauptgedanken des vorigen V. vom κατάκριμα und der δικαίωσις ζωῆς Aller durch Hinweiſung auf das ἁμαρτωλοὺς und δικαίους καταστα϶ῆναι Aller durch die Thaten Adams und Chriſti — dies die einzigen in dieſem V. neu hinzugetretenen Begriffe — zu begründen. Das κατάκρ. hat Alle durch Eine Sünde getroffen, weil durch dieſelbe Alle Sünder geworden ſind, eben ſo trifft Alle durch das Eine δικαίωμα die δικαίωσις ζωῆς, weil Alle durch dieſelbe wirklich δίκαιοι werden oder zu werden Anwartſchaft erlangt haben.

V. 19. 20. Die Parallele zwiſchen Adam und Chriſtus, den Häuptern zweier Generationen großer Bedeutung, iſt geſchloſſen, Adam der Verderber, Chriſtus der Wiederbringer, eine ganze Menſchheit voll Sünde, eine andere in Schuldloſigkeit, die Herrſchaft des Todes über Adams Kinder, des neuen Geſchlechtes herrſchen im Genuſſe ewigen Lebens, alles dies iſt dargeſtellt. Die geſammte Geſchichte der Menſchheit in ihren Beziehungen zu Gott und dem Endzweck ihres Daſeyns hat ſich in zwei große Zeiträume getheilt, den einen der Sündigkeit und Todesunterworfenheit, den andern der Schuldloſigkeit und Lebensberechtigung. Jetzt kehrt er auf einmal zum Geſetze um, nicht um bei demſelben zu verweilen, denn er verläßt es auf der Stelle wieder, und erſt K. VII. bleibt er länger dabei ſtehn, ſondern bloß um eines Zweckes ſeiner Einführung zu gedenken in Bezug auf das ihm folgende Reich der Gnade. Daß in einem Briefe, welcher wie der unſrige in ſeinem Haupttheile die Tendenz hat, den Weg zum Gewinn des Heiles ohne direkte Mitwirkung des Geſetzes ins hellſte Licht zu ſtellen, dieſe Erwähnung nicht zweck-

widrig, vielmehr ſo zweckdienlich ſey, daß auch ohne die bei den älteren Ausll. gewöhnliche, neuſtens nur von Glöckler ſo beſtimmt vorgetragene, Annahme eines erwarteten und hierdurch vermiedenen Einwurfs wir ſie ganz an ihrer Stelle finden, ja ohne ſie Etwas vermiſſen würden zur Vollſtändigkeit der Darſtellung, liegt vor Augen. Denn das Geſetz, das ganze Inſtitut des Moſaismus, nach des Ap. unleugbarer Ueberzeugung eine göttliche Veranſtaltung, konnte nicht zwecklos in die Menſchheit eingetreten ſeyn, vielmehr wenn es wahr war daß von den erſten Anfängen des Menſchenlebens ein allumfaſſender Plan der göttlichen Weisheit über demſelben gewaltet hatte, dieſer Plan aber auf nichts anderes gerichtet war als auf die Wiederbringung des durch Adams Sünde verlornen Heiles durch die Gnade, ſo mußte das Geſetz, zwiſchen Adam und Chriſtus eingetreten, auch mit der Ausführung dieſes Planes in irgend einem Zuſammenhange ſtehn, es mußte in irgend einer Weiſe derſelben dienſtbar ſeyn, und die Darſtellung oder doch Andeutung dieſes Zuſammenhanges und dieſer Weiſe der Dienſtbarkeit mußte für den Apoſtel und jeden denkenden Leſer ein Bedürfniß werden, deſſen Nichtbefriedigung ihm als ein weſentlicher Mangel erſcheinen konnte. Nun hätte ſich zwar die Geſchichte der Menſchheit in drei Perioden theilen laſſen, die der geſetzloſen Ungebundenheit, der geſetzlichen Gebundenheit, und der geiſtigen Freiheit, allein für den Ap. war dies unmöglich, nicht nur weil dann die Paralleliſirung Adams und Chriſti nicht mehr thunlich war, ſondern auch weil vom Standpunkte des göttlichen Erlöſungsplanes aus es nur die Eine Periode der Sündigkeit vor Chriſto geben konnte, und die der Geſetzlichkeit in dieſer mit enthalten war. Daraus folgte daß die Erwähnung derſelben in der Geſammtüberſicht und Parallele ſelbſt nur ſtörend geweſen ſeyn würde, nur Nachholung derſelben nach Vollendung von jener an ihrem Platze war*). Wäre nun im Bisherigen des Geſetzes gar noch nicht gedacht worden, hätte P. V. 14. nicht ἀπὸ ἀδὰμ μέχρι μω-

*) Gal. III, 19. iſt das Verhältniß etwas anders geſtaltet; erſtlich findet dort Streit Statt, den Geſetzfreunden gegenüber iſt gezeigt worden daß das Geſetz die Rechtfertigung nicht wirke, den mit Abraham gemachten freien Gnadenbund nicht aufgehoben haben könne, und da iſt es nothwendig dem Einwurf: ſo hat das Geſetz wohl gar keinen Nutzen, iſt wohl eine zweckloſe Veranſtaltung geweſen? zu begegnen; hier iſt gar kein Streit, ſondern rein belehrende Auseinanderſetzung, nicht Einwürfen wird begegnet, ſondern das Bedürfniß der Vollſtändigkeit befriediget. Auch keine Eintheilung in Perioden zeigt ſich dort, ſondern mit Uebergehung der Zeit vor Abraham wird die ganze Menſchheitsgeſchichte von Abraham bis auf die Gegenwart als Eine gedacht, als die Zeit des Bundes zwiſchen Abraham und Gott auf die Bedingungen der Verheißung und des Glaubens, in welche das Geſetz als bewahrender Zaum bis auf die Zeit der Vollendung hinein getreten ſey.

σέως, ſondern μέχρι χριστοῦ geſchrieben, ſo würden wir dieſe Nachholung ſchlechthin als eine ſolche betrachten können; da er aber V. 13. die Einführung des Geſetzes als einen Termin bezeichnet hat, bis zu welchem hin die Sünde, nur mit einer gewiſſen Modification, in der Welt geweſen ſey, da er überhaupt V. 13 f. die Geſchichte der Sündigkeit nur bis auf Moſe, alſo genau bis dahin fortgeführt hat, wo er ſie jetzt wieder aufnimmt und — wenn auch nur mit einem Worte, doch in der That — bis auf den Eintritt der zweiten Periode zu Ende führt, ſo können wir dies nicht, ſondern müſſen annehmen, er habe dort bereits im Gemüthe gehabt was er hier ausſpricht, aber die Ausführung abſichtlich aufgeſchoben bis ans Ende, ſey es nun daß er bloß gefühlt, wie er mit ſofortiger Darſtellung ſich ſeine Parallele großen Theils zerſtören würde, oder erkannt, daß er die rechte Anſicht des Geſetzes, einer Anſtalt welche mit der neuen Periode ſowohl als mit der alten in engem Zuſammenhange ſtand, dort entweder noch gar nicht oder nur ſo vertragen könne, daß er dem vorgriffe, was über die Wiederbringung durch Chriſtum erſt noch zu ſagen war, kurz er habe mit dem Bewußtſeyn abgebrochen, die Erklärung über den Zweck des Geſetzes werde beſſer am Ende als in der Mitte abgegeben*). Νόμος παρεισῆλθεν. Die Bedeutung „einſchleichen,“ ſo gut ſie ſich ſprachlich begründen läßt, ſo entſchieden iſt ſie doch jetzt, und zwar mit Recht**), verworfen. Nicht größere Gunſt können die Erklärungen von Chryſ., Theoph., Lap., A.: **obiter et quasi furtim ad tempus breve intravit**, oder von Morus, Flatt: **adesse coepit, intravit**, in Anſpruch nehmen, da bei der einen der Präp. eine Bed. gegeben wird, die ſie nicht hat, bei der andern dieſelbe ganz außer Acht gelaſſen iſt. Die Bed. **praeterea intrare, insuper ingredi**, ſo daß das Geſetz erſcheine als zur bereits vorhandenen Sünde hinzu gekommen, hat ſeit Beza eine Menge Anhänger gefunden, denen neuſtens Meyer und Fritzſche beigetreten ſind. Sie führen zwei Stellen aus Philo dafür an, in welchen ich dieſelbe nicht erkennen kann***), wie denn auch um ein Hinzukommen zu etwas ſchon vorhandenen anzuzeigen nicht παρὰ ſondern πρὸς oder ἐπὶ zu gebrauchen wäre.

---

*) Dies meine Anſicht, wie ich ſie nach wiederholter Prüfung ausſprechen zu müſſen geglaubt habe. Die neuſten Erklärer haben Theile davon in die ihrige aufgenommen, keiner die ganze, was auch nicht zu erwarten war, aber doch auch keiner ſie wirklich widerlegt.

**) Paulus konnte das Geſetz, das er als göttliches Inſtitut achtete, und hier als ſolches kennen lehren wollte, nicht verächtlicher Weiſe als ein eingeſchlichenes bezeichnen.

***) De mundi opif. 52. T. I. p. 36. Mang. Ἀκράτου ἔτι τῆς λογικῆς φύσεως ὑπαρχούσης ἐν ψυχῇ, καὶ μηδενὸς ἀῤῥωστήματος ἢ νοσήματος

Παρεισέρχ. bedeutet daneben hereinkommen, oder ſo herein kommen, daß das Hereingekommene neben Etwas zu ſtehen komme; wenn alſo P. vom Geſetze ſagt ὅτι παρεισῆλθεν, ſo bezeichnet er es nicht ſowohl als etwas zu ſchon vorhandenen Dingen hinzu, ſondern als etwas nebenbei hereingetretenes. Und das war es, es bildete nicht eine neue Hauptperiode des Menſchenlebens, ſondern kam bloß herein, und beſtand neben dem allgemeinen, geſetzloſen Zuſtande der Menſchheit, als Parallelzuſtand, wenn man ſo ſagen darf. So Reiche, richtiger als früher ich ſelbſt, nach Grot. u. A., und nach mir Köllner, Glöckler, de Wette, Stengel, Rothe: es trat dazwiſchen hinein, was freilich in παρά nicht liegt. ἵνα — παράπτωμα. πλεονάζειν, mehr ſeyn, mehr, häufiger werden (VI, 1. 2 Kor. IV, 15. Phil. IV, 17. 2 Theſſ. I, 3.). τὸ παράπτωμα mit Neander (Pflanz. S. 363.) von der Macht der Sünde im Innern zu verſtehn, erlaubt die Bedeutung und der Gebrauch des Wortes nicht, welches immer ein thatſächliches Vergehn, einen Fehltritt oder eine Verſündigung bezeichnen muß: aber auch mit παράβασις iſt es nicht ſynonym, ſo daß es (nach Rothe) nur eine Uebertretung eines poſitiv gegebenen Geſetzes anzeigen könnte, vielmehr iſt es darin ganz mit ἁμαρτία übereinſtimmend, daß es die Rückſicht auf ein ſolches zwar nicht ausſchließt, aber auch nicht beſtimmt andeutet. An unſerer Stelle bleibt es völlig ſynonym damit, da ſofort ἁμαρτία an ſeine Stelle tritt, kann aber nur collectiv genommen werden, da ein πλεονάζειν nur da Statt finden kann, wo mehrere Vergehungen eintreten. πλ. τὸ παρ. alſo bedeutet: die Sünde wird häufiger, d. h. des Sündigens wird mehr. Dies aber ſtellt P. unleugbar als den Zweck dar, für welchen das Geſetz hereingekommen, d. h. von Gott gegeben ſey. Unleugbar, ſage ich, denn nicht nur wird jeder unbefangene Leſer wenn er die Sätze in ihrer Aufeinanderfolge anſieht, darauf geführt werden, im zweiten derſelben den Zweck des παρεισελθεῖν zu ſuchen, ſondern es muß von Neuem — gegen Reiche und de Wette — behauptet werden, daß P., ſpräche er hier nicht vom Zwecke der Geſetzgebung, einen höchſt nüchternen Gedanken, ja vielmehr gar nichts ſagen würde. Er urtheilt folglich, Gott

---

ἢ πάθους παρεισεληλυθότος. Insuper ingredi kann in die λ. φύσ. ἄκρατον οὖσαν unmöglich Etwas, denn da müßte bereits etwas anderes früher hineingekommen ſeyn, was dem ἄκρατον widerſpricht; wohl aber Etwas fremdartiges ſich beimiſchen, einſchleichen, ſo daß ſie aufhört ἄκρατος zu ſeyn. De ebrietate 38. T. I. p. 381. Philo vergleicht die Unwiſſenheit mit der phyſiſchen Blindheit und Taubheit, und fährt dann fort: τὸ παραπλήσιον οὖν ἐν ψυχῇ πάντως ἄγνοια ἐργάζεται, τὰ βλέποντα καὶ ἀκούοντα αὐτῆς λυμαινομένη, καὶ μήτε φῶς μήτε λόγον παρεισελθεῖν ἐῶσα, nicht insuper intrare, denn es iſt noch nichts darin, ſondern se insinuare.

habe den Zweck gehabt des Sündigens mehr zu machen, und um dieſes Zweckes willen das Geſetz eintreten laſſen. Iſt dieſes Urtheil ein blasphemiſches — Reiche —? Wenn es auch wäre, der Exeget auf ſeinem Standpunkte würde es dennoch nicht antaſten dürfen, denn er ſoll nur zeigen was ſein Autor ſage, nicht dafür ſorgen daß er ſage was uns gut erſcheint. Aber es iſt es nicht, wenigſtens in den Augen des Ap. nicht, welcher dies Mehrwerden der Sünde zwar als Zweck der Geſetzgebung, aber nicht als den höchſten, ſondern nur als Mittel zu höherem, ja nach ſeiner Ueberzeugung zum höchſten Zwecke, zur Verherrlichung der Gnade anſieht, und gleich in den folg. Worten als ſolches anſehn lehrt. Iſt es unpauliniſch — (derſelbe) —? Das wäre ein Moment dem ſich der Exeget nicht widerſetzen könnte, denn in dieſem Punkte — einem der vornehmſten Gegenſtände ſeines Nachdenkens — kann der Ap. nicht in Widerſpruch ſtehn mit ſich ſelbſt. Aber es iſt es nicht, vielmehr iſts eben das was er auch XI, 32. ſagt, es iſt das wodurch er IX, 22 f. ſelbſt den Gedanken an eine von Gott ausgehende Verſtockung Einzeler auszugleichen meint, es iſt ein Urtheil das ſo ganz hinein gehört in das Ganze ſeines Syſtems, daß wir uns wundern müßten, wenn es nicht darin vorkäme. Denn Zufall erkennt er nun einmal nicht an; nein alles Geſchehene — was zumal in irgend Beziehung ſteht zum großen Erlöſungsplane — als von Gott gewollt und angeordnet. Nun lag die Erſcheinung vor ihm; das Geſetz hatte des Sündigens nicht weniger ſondern mehr gemacht, eben dadurch aber war die Menſchheit reifer geworden und bereiter zum Empfang des Heils, eben darin hatte die Gnade ſich zu verherrlichen Gelegenheit gehabt; da konnte er nur ſo urtheilen wie wir ihn hier urtheilen ſehn, da mußte Gott gewollt haben was in der Erfahrung vor ihm lag, die Vermehrung der Sünde durch das Geſetz. Ich freue mich, wenn auch nicht ganz die gleiche, doch dieſer ähnliche Anſichten unter den neuſten Auslegern bei Köllner, de Wette, Meyer, Fritzſche, Rothe, anzutreffen. Die ältern ganz dogmatiſchen Ausll. winden ſich auf verſchiedene Art, entweder ſie faſſen ἵνα conſequutiv (neuſtens Reiche), was ſchlechthin nicht angeht, oder ſie ſetzen an die Stelle der Sünde die Erkenntniß derſelben, von welcher P. hier nicht ſpricht*). Eine längere Widerlegung ihrer Erklärun-

*) Dies giebt Fritzſche auch mir Schuld; aber ich habe in der erſten Aufl. nichts der Art geſagt, noch je gedacht. Nur auf die Frage, wie doch die Vermehrung der Sünde den höheren Zweck Gottes habe fördern können, habe ich dadurch geantwortet, daß ich geſagt, es ſey dadurch geſchehn daß die Menſchheit zur lebendigen Erkenntniß ihrer Sündigkeit und Erlöſungsbedürftigkeit geführt worden ſey. Dies aber habe ich allerdings vom eignen Standpunkt aus geſagt, denn P. ſagt davon nirgends Etwas, und das hätte nicht geſchehn ſollen, daher es auch hier verſchwunden iſt.

gen ſcheint mir nicht von Nöthen, da die richtige, ſobald ſie nur anerkannt wird, alle andern ſelbſt widerlegt. Οὗ δὲ — ἡ χάρις. Grotius Auslegung von οὗ als Zeitpartikel hat in der neuſten Zeit an Benecke, Glöckler, de Wette, Fritzſche, Vertheidiger gefunden. Wir haben zu fragen erſtlich ob ſie ſich ſprachlich rechtfertigen laſſe, und zweitens ob ſie ſich durch den Zuſammenhang empfehle oder aufdringe. Jenes anlangend, kann der lat. Gebrauch von ubi nichts beweiſen, da was im Lat. bräuchlich iſt, es nicht im Griech. auch ſeyn muß, hier aber Alles am Gebrauche hängt, eben ſo wenig ἀφ' οὗ, worauf Meyer hinweiſt, weil dies etwas ganz anderes iſt; im pauliniſchen Gebrauche findet ſich niemals οὗ für ἐπειδὴ, oder ſonſt temporal angewandt, im claſſiſchen muß es auch nicht häufig ſeyn, da Fr. nur Eine Stelle beibringt, Eur. Iph. Taur. 320., die ich wenigſtens für ſehr problematiſch halten muß*), ſo daß ich die ſprachliche Begründung noch vermiſſe. Was den Zuſammenhang betrifft, ſo ſehe ich nicht ein, weßhalb P., nachdem er den Zweck der Geſetzgebung namhaft gemacht hat, fortfahren müſſe: nachdem dies erfolgt war (was Fr's Grund iſt). Denn erſtlich erzählt er nicht, und ſodann ſetzt er das Eingetretenſeyn des Erfolgs als allbekannt voraus, und kann es thun nach dem was er über die Sündigkeit des Geſetzesunterthanen ſchon geſagt hat; kann daher meines Erachtens recht gut ſagen: da wo d. h. auf demſelben Gebiete auf welchem der Sünde mehr geworden iſt u. ſ. w. Da ich alſo auch keine Nothwendigkeit entdecken kann, ſo glaube ich mich nicht berechtigt eine unerwieſene Bedeutung der allbekannten, meines Bedünkens ſehr gut paſſenden, vorzuziehn, ſondern bleibe mit Reiche, Köllner, Meyer, Rothe bei der lokalen ſtehn. *Περισσεύειν* bedeutet bekanntlich (ſ. zu V. 15.) nur groß ſeyn, ὑπερπερ. übergroß ſeyn, wie 2 Kor. VII, 4. und andere Compoſita mit ὑπέρ, welche nur das große, reiche Maß deſſen anzeigen ſollen, was das Verbum bedeutet. Inſofern alſo liegt kein Comparativbegriff (die Gnade iſt weit größer geweſen) im Verbum, wie Rothe, Fritzſche, richtig gezeigt haben; doch im Verhältniß der Sätze: wo die Sünde häufig geweſen iſt, da iſt die Gnade übergroß geweſen, liegt allerdings eine Steigerung, ein Ueberbieten der Sünde durch die Gnade,

---

*) Der Hirt erzählt wie er und die Genoſſen das Freundepaar von allen Seiten mit Steinen angefallen habe. Da läßt er Oreſtes ſprechen: οὗ δὴ τὸ δεινὸν παρακέλευσμ' ἠκούσαμεν, πυλάδη, θανούμεθ'· ἀλλ' ὅπως θανούμεθα κάλλισθ', ἕπου μοι φάσγανον σπάσας χερί. Da will ich zugeben daß er ſagen könne: nachdem wir gehört haben, und wäre der Gebrauch erwieſen aus andern Stellen, auch daß er es ſage; jetzt aber bin ich der Meinung, er könne eben ſo gut ſagen: Hier wo wir den ſchrecklichen Ruf vernommen haben, werden — müſſen — wir ſterben.

das hier durchaus an ſeinem Orte war; denn nicht nur gleich ſeyn darf Gottes Gnade der menſchlichen Sünde, ſondern ſie muß weit größer ſeyn, weit herrlicher, darum, weil ſie Gottes iſt. Warum der Ap. nicht auch von der Gnade πλεονάζειν brauche, da er es doch ſogleich VI, 1. — vgl. 2 Kor. IV, 15. — mit unleugbarer Rückſicht auf unſern V. anwendet, darüber laſſen ſich vielleicht Vermuthungen aufſtellen (ſ. Fritzſche), Etwas behaupten läßt ſich nicht; es kann ſo gut ein bloßer Wechſel des Ausdrucks ſeyn, wie ſo eben zwiſchen παράπτωμα und ἁμαρτία.

V. 21. Der höhere Zweck, welchem das πλεονάζειν der Sünde dienen mußte. Rothe verbindet dieſen V. mit dem erſten Theile von V. 20., ſo daß der zweite (οὗ — χάρις) Parentheſe wird; die Möglichkeit dieſes Verhältniſſes kann nicht geleugnet werden, gewonnen aber wird dadurch unleugbar dieſes, daß man beſſer begreift, warum in unſerm V. ſich nur ὥςπερ und οὕτως finde, und kein Zeichen einer Steigerung, welche das ὑπερπερ. doch in der That erwarten läßt. Wiefern aber doch in den Worten des fraglichen Satzes eine Vorbereitung auf das enthalten iſt, was nun über das βασιλεύειν der Gnade geſagt iſt, welche gänzlich fehlen würde, wenn er Parentheſe wäre, ſcheint doch die gewöhnliche Annahme daß V. 21. mit dieſem Satze zuſammenhange, den Vorzug zu verdienen. Im Vorderſatze nun wird von der Sünde geſagt: ἐβασ. ἐν τῷ θανάτῳ. Dies wird ſehr verſchieden gedeutet: ad mortem (für εἰς θάν.) von Beza, Piſc., Heum., Cramer, A., beim Tode = als der Menſch der Hinfälligkeit unterworfen war (Scholz), in Verbindung mit dem Sterben (Paulus), mitten im Tode (Stengel) u. ſ. w.; doch iſt die herrſchende Auslegung jetzt geworden: durch den Tod. Und ſie iſts, welche vom Gegenſatze διὰ τῆς δικ. gefordert wird, und ſich am beſten mit der feſtſtehenden Anſicht daß der Tod Strafe der Sünde ſey, verträgt, die Sünde hat geherrſcht durch den Tod d. h. ſie hat ihre Herrſchaft dadurch ausgeübt und geoffenbart, daß ſie die ganze Menſchheit in den Tod gerathen ließ. Eben ſo ſoll nun die Gnade die ihrige beweiſen durch die δικαιοσύνη d. h. durch die Löſung der Menſchheit von der Sündenſchuld, und während mit dem Tode, dem Sündenlohne, Alles ein Ende hat auf jener Seite, geht auf dieſer, wo die Gnade regiert, aus der δικ. noch eine ſchöne Frucht, die ζωὴ αἰώνιος, hervor. Vermittler dieſer Herrſchaft der Gnade aber iſt Chriſtus unſer Herr.

Sechſtes Kapitel.

Der Satz V, 20. οὗ ἐπλεονασεν κ. τ. λ., ſo erhabene Wahrheit er enthält, ſo vielem Mißbrauch war er ausgeſetzt. Der träge Chriſt konnte meinen: beweiſt die Gnade ſich überreich, wo Viel iſt des Sündigens, dient alſo die Sünde zur Verherrlichung der Gnade, warum da nicht ferner ſündigen, damit ihr Gelegenheit werde zu ſolcher Verherrlichung? Der feindſelige Ungläubige konnte den Ap. beſchuldigen eine Lehre vorzutragen, welche die Unſittlichkeit befördere, indem ſie den Menſchen ſündigen heiße, damit Gottes Gnade ſich deſto herrlicher beweiſe; und daß ihm Aehnliches wirklich Schuld gegeben worden, davon giebt die Stelle III, 5—8. genugſam Zeugniß. Unerlaßliche Pflicht war es daher für ihn, nachdem er die Größe der Gnade gegenüber der zerſtörenden Gewalt der Sünde ins möglichſte helle Licht geſtellt, jede Vorſtellung dieſer Art von ſeinen Leſern zu entfernen, und ſie zu überzeugen daß es unzertrennlich zum Weſen des Chriſtenthums gehöre, daß der Gläubige aller Sünde entſage, und ein heiliges Leben führe. Und eben dieſes iſt der Zweck des Abſchnitts in den wir jetzt eintreten.

V. 1. Mit den Worten τί οὖν ἐροῦμεν; kündigt der Ap. eine Folgerung an, die wohl Jemand aus dem Geſagten ziehen könne, und zwar, wie auch ſonſt mit denſelben, eine falſche, verwerfliche, vgl. VII, 7. *). Er zieht aber dieſe Folgerung ſelbſt, um ihre Unrichtigkeit zu zeigen, nicht als Conſequenz oder Einwand eines Fremden, welche er durch ἐρεῖς οὖν μοι (IX, 19.) oder ähnliche Worte einbringen würde. Daher trägt er ſie nun auch in der Form der deliberativen Frage vor: ἐπιμένωμεν **) τῇ ἁμ. ἵνα ἡ χάρις πλεονάσῃ. Sollen

*) Daß indeß die Formel nicht ſicheres Kennzeichen einer ſolchen ſey, lehrt IX, 30.

**) Die Richtigkeit dieſer durch ABCDEFG vollkommen beglaubigten

wir bei der Sünde verharren *), d. h. zu ſündigen fortfahren, damit — das eintrete was V, 20. als ſchon einmal eingetreten vorgeſtellt iſt, nehmlich — die Gnade (deſto) größer werde? Die Sünde kann auch hier als perſonificirt betrachtet werden, eine Perſon, der man treu bleibt oder untreu wird.

V. 2. enthält die Antwort, und zwar die vollſtändige; zuerſt die Abwehrung jenes Gedankens durch μὴ γένοιτο (ſ. III, 4.), dann das Argument, warum ſolch eine Folgerung falſch ſeyn müſſe. Daß der Relativſatz cauſſal zu faſſen ſey (vgl. II, 15.), daß πῶς die Unmöglichkeit und Ungereimtheit eines ſolchen Thuns darſtellen ſolle, auf welcher ſein Argument beruht, daß die Stellung der Worte die beſte und kräftigſte ſey, welche ſich für ein ſolches Argument finden laſſe, alles dies muß Jedem von ſelbſt einleuchten. ζῆν ἐν τῇ ἁμαρτίᾳ, in der Sünde leben, d. h. ihr ergeben ſeyn, zu ſündigen fortfahren. Gewöhnlicher iſt bei unſerm Ap. περιπατεῖν ἐν τ. πρ. vgl. 2 Kor. IV, 2. Eph. II, 10. IV, 17. Kol. III, 7., würde aber hier bei weitem nicht ſo gut gepaßt haben, da es das Merkmal der eignen, freien Thätigkeit (eig. Bewegung) in ſich ſchließt, hier aber nur der Begriff des Lebens im Gegenſatze gegen das Geſtorben-ſeyn hinzuſtellen war. Was es heiße, wenn er ſagt ἀπεθάνομεν τῇ ἁμαρτίᾳ, müſſen wir aus dem was nachfolgt von ihm ſelbſt lernen, und die älteren Ausleger haben nicht wohl gethan, ſich hier bereits in weitläuftige Erörterungen darüber einzulaſſen, zu deren Beurtheilung ihre Leſer hier noch nicht fähig ſeyn konnten. Was hier ſchon zu erkennen möglich iſt, iſt Folgendes: Erſtlich, Subjekt ſind die Gläubigen als Solche; dies lehrt die erſte Perſon und der ganze Zuſammenhang. Zweitens, die Sache von der er redet, wird von ihm als vergangen, und zwar durch den Aoriſt als einmal geſchehener Erfolg bezeichnet; daher muß jede Erklärung welche wie die von Carpzov gegebene: justificatos mori quotidie peccato, das Sterben als dauernd bezeichnet, als falſch verworfen werden. Drittens, das Sterben kann nicht vom leiblichen Tode verſtanden ſondern muß als ein geiſtiges gefaßt werden. Viertens, der Dativ kann zwar an ſich zweierlei bezeichnen, nehmlich entweder dasjenige worauf das geiſtige Sterben ſich bezieht, oder die hervorbringende Urſache des Sterbens, alſo anſtatt διὰ τῆς ἁμαρτίας geſetzt ſeyn;

Lesart iſt jetzt ſo allgemein anerkannt, daß ihre Aufnahme in Griesbach's, Lachm., Meyer's, Fritzſche's Texte keiner Rechtfertigung bedarf. Nur Glöckler hat ihre Verwerfung ausgeſprochen und ἐπιμενοῦμεν vorgezogen, das ſich in den früheren Ausgg. und bei Knapp und Scholz noch findet.

*) ἐπιμένειν, bleiben, verweilen, ἐν ἐφέσῳ 1 Kor. XVI, 8., mit Dativ XI, 22. 23. Kol. I, 23. bei Etwas verbleiben, verharren.

nach den Erklärungen aber, welche der Ap. ſelbſt geben wird, kann nur die erſtere Auffaſſung als die ſeinige angeſehen werden, und alle die ehedem hier beigebrachten Erklärungen, welche die Sünde als Urſache des Todes vorausſetzen, ſind ohne Weiteres abzuweiſen, wie auch von den neuſten Erklärern durchaus geſchehn iſt. ἀποθν. τῇ ἁμ. heißt nichts weiter als ſterben für — in Bezug auf — die Sünde, und P. baut die Unmöglichkeit daß der Chriſt in der Sünde lebe, auf den Satz daß er als Solcher für die Sünde geſtorben d. h. alles Verhältniß zwiſchen ihm und der — perſonificirten — Sünde eben ſo aufgehoben ſey, wie durch den Tod jede Verbindung zwiſchen Menſchen aufgehoben wird *). Wenn die Ausll. überſetzen: der Sünde abſterben, der Sünde Abſchied geben u. dergl., ſo bringen ſie meines Erachtens ein Merkmal herein, an welches P. *an dieſer Stelle* nicht gedacht hat (auch Kol. II, 20. nicht), nehmlich das der eigenen Thätigkeit, des freien Entſchluſſes, während P. nur von dem ſprechen will, was mit dem Gläubigen vorgegangen iſt. S. zu V. 3.

V. 3. ἢ ἀγνοεῖτε = ἢ οὐκ οἴδατε, eine Formel um einen bereits vollſtändig ausgeſprochenen Satz durch eine Thatſache des Bewußtſeyns, welche der Hörer oder Leſer nicht ableugnen kann, zu beweiſen, vgl. zu 1 Kor. III, 16. Hier ſoll der Satz: die Chriſten ſind geſtorben in Bezug auf die Sünde, bewieſen werden. Dabei mag bemerkt werden, daß der eigentlich wiſſenſchaftliche Beweis nur aus der Idee des Chriſten geführt werden konnte, indem gezeigt wurde wie der Begriff dieſer Idee einen Menſchen bezeichne, der aus reinem Haſſe gegen die Sünde ſich an Chriſtum angeſchloſſen habe, um aus ſeiner Hand die Erlöſung von der Sünde, die er ſich ſelbſt nicht geben könne, anzunehmen, und wie eben daher ein Beharren bei der Sünde oder neue Hingabe an dieſelbe ſchlechterdings unmöglich ſey, indem ja durch ſie das Weſen des Chriſten geradezu aufgehoben werde. Einen ſolchen Beweis giebt uns nun freilich P. nicht, konnte ihn auch wohl in dieſer rein idealen Form ſo wenig geben, als wenigſtens die Mehrzahl ſeiner Leſer ihn gefaßt haben würde. Doch auch *der* Beweis welchen er giebt, wird ſich uns als ein ſolcher zeigen, der aus dem Begriffe des Gläubigen ſelbſt — wiefern nehmlich derſelbe ein getaufter Chriſt iſt — abgeleitet iſt. Das Subjekt ſeines erſten Satzes iſt ὅσοι

*) Aehnlich Gal. VI, 14. ἐμοὶ κόσμος ἐσταύρωται κἀγὼ κόσμῳ, d. h. zwiſchen mir und der Welt iſt alle und jede Verbindung ſo völlig aufgehoben, als wäre ich gleich durch den Tod — die beſtimmte Todesart nur deßhalb geſetzt, weil Chriſtus der Urheber dieſer Trennung eben dieſe erlitten hatte — von ihr geſchieden.

— χριστόν, wir alle die wir durch die Taufe in die Zahl der Gläubigen an Chriſtum aufgenommen ſind, wir getaufte Chriſten. Dies der allgemeine Sinn; was bedeutet aber βαπτίζειν εἰς χριστόν? Da es hier im Subjekte ſteht, und das was darin liege, erſt im Präd. erklärt werden ſoll, ſo wird man den Ausdruck ſo nehmen müſſen, wie er von Jedermann verſtanden werden konnte, alſo ganz allgemein: taufen auf Chriſtus, ſo daß die Beſtimmung des Begriffes und der Bedeutung des Aktes hier durchaus erſt durch das Folgende gegeben wird. Ueber dem Täufling wurde Chriſti Name ausgeſprochen, auf Chriſtum wurde er hingewieſen, Chriſto verpflichtet, mit Chriſto durch die Taufe in Verbindung gebracht, eine Verbindung deren tiefes und vielumfaſſendes Weſen bald in der einen und bald in der andern Beziehung ins Auge gefaßt, an deren Früchte und Folgen das eine Mal gedacht, das andre Mal nicht gedacht werden konnte, ſo daß man durchaus Unrecht thun würde, wollte man das alles was in den verſchiedenen Stellen dabei gedacht worden iſt, als im Begriffe an jedem Orte bewußter Weiſe ausgeſprochen anſehn. βαπτίζειν εἰς χ. heißt uns alſo nur: den Akt des Untertauchens (das war ja urſprünglich die Taufe) an Jemand vollziehn, um ihn dadurch in die Stellung derer zu verſetzen, welche mit Chriſtus in Verbindung ſtehn, vgl. zu 1 Kor. I, 13. X, 2. XII, 13. Unrichtig Bengel, Scholz: die wir uns haben taufen laſſen, denn nur vom Getauftſeyn iſt die Rede, wie das Paſſiv uns lehren muß. Wir alle, ſagt er alſo, an welchen dies geſchehn iſt, ἐβαπτίσθημεν εἰς τὸν θάνατον αὐτοῦ. Die früheren Erklärer ſtimmten faſt alle darin überein, daß ſie bei dieſen Worten an das dachten, was die Chriſten bei ihrer Taufe gethan haben; und daher ihre Deutungen von dem Bekenntniſſe daß Chriſtus für unſere Sünden geſtorben ſey, von der Verpflichtung, durch Verlaſſung der Sünde gleichſam mit ihm zu ſterben, oder ſich ſo zu betrachten als ſeyen ſie mit ihm geſtorben, von der Gemeinſchaft an ſeinem Tode, welche ſie in der Taufe eingegangen, u. ſ. f. Aber die folgenden Verſe müſſen uns belehren, daß Paulus an nichts von dieſem allen, ſondern an das gedacht, was in der Taufe mit dem neuen Gläubigen geſchehen ſey, alſo an die ſymboliſche Bedeutung welche der Taufhandlung gegeben werden könne, und die neuſten Ausll. haben dies zum Theil anerkannt. Das Untertauchen des Leibes ins Waſſer nimmt er als ein Bild des Ertränkens, Tödtens, dargeſtellt am Körper, um den Tod des alten unſittlichen Weſens, welcher im Innern vorgehn müſſe, abzubilden, und um ſo leichter darſtellbar an jenem, als der Quell und Sitz der Sünde nach P. der Körper iſt. Der Menſch der ſich dem Glauben an Chriſtum hingiebt, muß mit ihm ſterben, ſeinem ſündli-

chen Weſen nach, und dieſes Todes Bild und öffentliche Erklärung nach Außen hin iſt die Taufe; wer alſo getauft iſt, der iſt geſtorben mit Chriſto, und hat ſich durch die Taufe, da er ſich untertauchen ließ, als einen Geſtorbenen erklären laſſen, alſo kein Recht mehr, das Leben das ertödtet ſeyn ſoll, weiter fortzuſetzen; ja der Idee nach, die hier auch P. zu halten ſcheint, iſt es gar nicht mehr möglich. Es fragt ſich bloß ob die Bedeutung des Eintauchens in Etwas hier feſtgehalten werden dürfe oder nicht? de Wette, Meyer, Fritzſche leugnen dies, die beiden Erſten damit εἰς beide Male dieſelbe Bedeutung behalte, der Letzte, weil ſie nicht auf die übrigen Formeln und Stellen paſſe. Sie verſtehn daher das βαπτισθ. εἰς χ. nur als ein Gebadet- (und dadurch Geweiht-) werden mit der Erinnerung an den Tod Chriſti und der Vorſtellung, daß dieſer Tod auch an uns vollzogen ſey. Ich urtheile ſo: Dieſe Bed. immer, und daher auch mit Glöckler im Vorderſatze unſers V. feſtzuhalten iſt unmöglich, auch nachdem die Taufe ein bleibender Brauch, und alſo der Ausdruck zur ſtehenden Formel geworden war, an keiner Stelle wo nur die Sache ſelbſt genannt wird, nöthig; da aber, wo wie in unſerer Stelle nicht nur dies geſchehn, ſondern die Bedeutung der Handlung nachgewieſen werden ſoll, welche eben im Untertauchen ihre Baſis hat, iſt es faſt undenkbar daß dem deutenden Ap. die Bedeutung des Wortes nicht vorgeſchwebt habe. Dachte er aber an das Eintauchen, ſo mußte er auch an Etwas denken, worein der Menſch getaucht werde, und ſo konnte ſich faſt nur das Bild vor ſeine Seele ſtellen: in den Tod Chriſti eingetaucht werden. Was aber den Wechſel in der Bed. der Präp. anlangt, ſo iſt derſelbe für uns, die zwei verſchiedene Präp. (auf und in) gebrauchen müſſen, allerdings bemerkbar, wenig aber oder gar nicht für den welcher mit einer beide Beziehungen ausdrücken kann, am wenigſten aber für den welcher mit Allegorien umgeht, welche oft nur durch ſolche Verwechſelungen möglich werden, und daher verſchwinden, wenn man ſie in eine andre Sprache übertragen will. Iſt es doch in der That nicht anders mit der Allegorie 1 Kor. X, 2., wo das βαπτ. εἰς Μωσῆν aus dem εἶναι ἐν τῇ νεφέλῃ καὶ ἐν τῇ θαλάσσῃ hergeleitet wird. Daher, ob ich gleich nicht als unumſtößlich behaupten kann — das vermag kein Menſch, aber auch keiner das Gegentheil —, daß P. das βαπτ. εἰς τ. θάν. als ein Eingetaucht-werden in den Tod gedacht habe, ſo iſt es mir doch immer noch höchſt wahrſcheinlich. Dann iſt ſein Gedanke dieſer: Alle diejenigen welche durch die Taufe in Verbindung mit Chriſtus gekommen ſind, ſind in ſeinen Tod eingetaucht, d. h. ſind durch das Symbol der Eintauchung in die Gemeinſchaft ſeines

Todes eingetreten *). Unſre Betrachtungsart des βαπτ. εἰς τὸν θάν. giebt aber auch dem ἀποθνήσκειν τῇ ἁμ. ſein volles Licht. Es iſt nehmlich dabei, wie vorhin bemerkt, nicht an das zu denken, was der Menſch gethan, ſondern was ihm geſchehen ſey; es heißt nicht der Sünde abſagen, ſondern ſterben, durch Vernichtung des παλαιὸς ἄνθρωπος wie ers V. 6. nennt, aus aller Verbindung mit der Sünde gekommen, in Bezug auf ſie gar nicht mehr vorhanden, eben ſo für ſie verloren ſeyn, wie ein Todter für ſie nicht mehr exiſtirt. So nennt er ja auch Kol. II, 11. die Taufe τὴν ἀπέκδυσιν τοῦ σώματος τῆς σαρκός. Es ſind hohe Ideen, in denen ſich Paulus hier bewegt, ein wahres Feſthalten der Idee des Chriſten, und nur Wenige werden ſeinen Sinn ganz verſtanden haben; aber ich glaube nicht daß Jemand mit Recht behaupten könne, ſie ſeyen für Paulus zu hoch, oder liegen ihm zu fern.

V. 4. Daß der Chriſt als ſolcher *geſtorben* ſey, iſt nun gezeigt, er iſt es durch die Taufe auf Chriſtum, wiefern dieſe eine Verſenkung in ſeinen Tod d. h. eine Einführung in die geiſtige, durch das Symbol angedeutete — Gemeinſchaft ſeines Todes iſt. Eigentlich wäre nun noch zu beweiſen daß der ſo Geſtorbene *für die Sünde* geſtorben ſey, und dann erſt Folgerungen daraus zu ziehn über das ſittliche Leben, zu welchem er deßhalb verpflichtet ſey, oder eigentlich im Sinne Pauli, welches allein er nur noch führen könne; und daß er dieſes Gedankens nicht vergeſſen habe, erſieht man deutlich genug aus dem was nachfolgt. Den Beweis ſelbſt aber giebt er nicht, ſey es daß er im Forteilen zu den Folgerungen deſſelben wirklich vergeſſe, oder daß er ihn nicht für nöthig halte, weil er vorausſetze daß Niemand daran zweifeln könne, der nur wiſſe — was jeder Chriſt wiſſen ſolle —, welche Bedeutung der Tod Chriſti in Bezug auf die Sünde habe. Vielmehr geht er ſchon hier zu einer Folgerung über, und zwar, da der zweite Theil des V. ἵνα — περιπατήσωμεν gewiß nicht beiläufig angehängt, ſondern für ihn Hauptſache iſt, ſo, daß wir nicht ſowohl im grammatiſchen Hauptſatze συνετάφημεν κ. τ. λ., als vielmehr in dieſem Zweckſatze die eigentliche Folgerung zu ſuchen haben. *Wir ſind alſo mit ihm begraben durch die Taufe in ſeinen Tod.* Die Worte εἰς τὸν θάνατον ſind von vielen Aelteren,

*) Im Vorbeigehn will ich doch nicht unbemerkt laſſen, daß P. wohl auch ſonſt bei dem Ausdruck βαπτ. εἰς χ. die Bedeutung von εἰς, in, feſtgehalten haben könnte, wiefern ja doch ein Jeder der εἰς χ. getauft iſt, von da an ἐν χριστῷ, die Taufe mithin ihrer Wirkung nach ein βαπτισθῆναι εἰς τὸ εἶναι ἐν χρ. iſt.

neuſtens von Meyer*) mit dem Verbo verbunden worden, was aber Theils der Zuſammenhang mit V. 3. nicht geſtattet, Theils, wie Fritzſche mit Recht bemerkt, einen ſonderbaren Begriff (ϑάπτειν εἰς τὸν ϑάν.) ausgeben würde; was aber die Wiederholung des Art. anlangt, welche Meyer fordert, ſo erſcheint dieſelbe nicht als nöthig, da nicht ſowohl durch εἰς τ. ϑάν. angezeigt werden ſoll, welches βάπτισμα unter mehreren gemeint ſey, als vielmehr τὸ β. εἰς τ. ϑ. in einen einzigen Begriff zu verknüpfen iſt. Der Gedanke iſt alſo dieſer: durch die Taufe in den Tod d. h. wiefern die Taufe eine Verſenkung in den Tod iſt, ſind wir mit Chriſto begraben. Es kann uns ſcheinen als ſey die Erwähnung des Begrabenſeyns überflüſſig, und genüge des Todes und der Auferſtehung — im Folg. — zu gedenken, allein Theils hatte das Untertauchen des Täuflings mit dem Begraben eines Todten zu viele Aehnlichkeit, als daß der Ap., einmal in der Allegorie begriffen, nicht auch dieſe hätte benutzen ſollen, Theils mochte es für ihn eine Wichtigkeit haben, den in Chriſti Gemeinſchaft Eingetretenen alle Stadien mit ihm durchgehend zu denken, damit dem Tode und dem Leben ſein volles Recht widerführe, der neue Menſch vollkommen reif zur Auferſtehung mit ſeinem Herrn erſchiene, nicht nur geſtorben, ſondern auch begraben. Ehe wir nun zum zweiten Theil des V. übergehn, nur noch ein Wort in Bezug auf die Frage, ob der bis hierher geführte Beweis, daß der Chriſt in Bezug auf die Sünde geſtorben ſey, als richtig gelten dürfe? Abſolute Richtigkeit läßt ſich darum nicht fordern, weil nur von einer ſymboliſchen Handlung die Rede iſt, aus deren Deutung dieſe Betrachtung des Chriſten fließen ſoll. Aber geſtehn wird man müſſen, daß wenn die Taufe die Bedeutung habe, welche P. in ſie hineinlege, wenn ſie ein Bild des Todes ſey, und den Chriſten in — geiſtige — Gemeinſchaft des Todes Chriſti einführe, man allerdings wohl an den Getauften die Zumuthung richten konnte, da er mit eigenem Bewußtſeyn den Akt der Taufe an ſich geſchehn laſſen, alſo den in ihr liegenden Sinn für ſeine Ueberzeugung erklärt hatte, dieſe Ueberzeugung nun wirklich zu haben und zu üben, ſich alſo ſo wie jener Akt es mit ſich brächte, zu betrachten. Es fragt ſich alſo nur noch, ob die Taufe die Bedeutung hatte die ihr P. beilegt? Ihm ſelbſt ſcheint ſie bleibend geweſen zu ſeyn, da er auch Kol. II, 11 f. dieſelbe vorträgt, und andere Stellen wenigſtens nicht ſtreiten. Chriſtus freilich ſcheint hieran nicht gedacht zu haben, wiefern aber er über die Bedeutung des Symbols keine Erklärung abgegeben hatte, mußte

---

*) Fritzſche urtheilte im Sendſchr. an Tholuck S. 31. noch eben ſo, hat ſich aber im Comm. der andern Anſicht zugewandt.

es auch Andern nach ihm freiſtehn eine ſolche aufzuſuchen, ſobald nur dieſe dem Geiſte ſeiner Lehre und Anſtalt nicht entgegen war. Das iſt aber dieſe Anſicht von der Taufe ſicher nicht; denn die Geſinnung welche hier der Apoſtel an dieſelbe knüpft, und um ihretwillen fordert, die ſoll allerdings ein Jeder haben, welcher des Chriſtennamens theilhaft ſeyn will.

Im zweiten Theile des Verſes wendet ſich P. zur Angabe des Zweckes für welchen das Symbol des Todes und Begrabens an den Gläubigen vollzogen werde. Sie ſterben nicht um fortan tod zu bleiben, werden nicht begraben um im Grabe zu bleiben; was nur eine halbe Gemeinſchaft Chriſti wäre, ſondern um eben ſo wie er wieder aufzuſtehn und in ein neues Leben einzutreten, wodurch erſt die Gemeinſchaft vollendet wird. Um auf dieſe hinzudeuten, nicht nur der einfache Zweckſatz, ſondern die Zerfällung deſſelben in Vorderſatz und Nachſatz. Im Vorderſatze wird die Auferſtehung Chriſti als διὰ τῆς δόξης τοῦ πατρὸς geſchehn dargeſtellt, durch die Herrlichkeit des Vaters, d. h. durch ſeine Allmacht, indem der allgemeine Begriff der δόξα auch die δύναμις, durch welche die δόξα ſich offenbart, mit einſchließt *). Es iſt bekannt, daß Chriſti Auferſtehung im N. T. als Werk Gottes, ſeines Vaters, dargeſtellt zu werden pflegt; P. weiß von nichts anderem, als daß Gott Jeſum auferweckt habe (IV, 24. VIII, 11. X, 9. 1 Kor. VI, 14. XV, 15. 2 Kor. IV, 14. Gal. I, 1. Eph. I, 20. II, 5 f. Kol. II, 12. 1 Theſſ. I, 10.), und Chriſtus nach dem Tode lebe durch die Macht des Vaters (2 Kor. XIII, 4.). Doch hat die dogmatiſche Anſicht von der Perſon Chriſti hier einige falſche Auslegungen zuwege gebracht, nicht nur bei den Vätern, welche ſeine eigene Majeſtät, den Abglanz der väterlichen, dabei denken wollen, ſondern auch noch bei Neuern; ſo wollen Beza, Piſc., Par., Erneſti in gloriam patris erklären, als ſtände διὰ für εἰς. Eben dahin kommt Carpzov, ob er gleich ſagt in gloria, und διὰ für ἐν geſetzt nimmt, da er doch erklärt: ut nova in vita gloriam dei patris illustrem reddat. Nie aber wird zugegeben werden können, daß διὰ ſolche Bedeutungen habe. Andere nehmen die Präp. richtig, erklären aber die δ. τοῦ πατρὸς als eine vom Vater empfangene; ſo Ch. Schmidt. — Im Nachſatze iſt περιπατεῖν, wie das hebr. הלך wo es tropiſch zu faſſen iſt,

---

*) Damit ſoll nicht geſagt ſeyn daß δόξα hier oder irgend ſonſt wo Macht bedeute, was mit Recht von Fritzſche beſtritten wird, ſondern das iſt meine Anſicht, daß P. hier das umfaſſendere Wort gebrauche, während doch, wenn man auf das wahre Sachverhältniß ſehe, nur die eine in der geſammten δόξα enthaltene Eigenſchaft der Allmacht gemeint ſeyn und verſtanden werden könne.

kein bloßes Seyn, ſondern immer eine Handlungsweiſe oder Art des Lebens, gut oder ſchlecht; nur 2 Kor. X, 3. ſcheint davon eine Ausnahme zu machen, die aber auch bei näherer Betrachtung ſchwindet, vgl. m. Comm. — Καινότης ζωῆς, Neuheit des Lebens. Die Erklärung, es ſtehe für ζωὴ καινή, iſt inſofern nicht unrichtig, als P. dies wirklich hätte ſagen können, und wir am leichteſten durch: neues Leben überſetzen. Aber ein Unterſchied iſt doch. Da es ihm nehmlich hier darauf ankommt, die neue Beſchaffenheit bemerklich zu machen, welche das Leben annehmen müſſe, in dem wir hinfort wandeln ſollen, ſo ſetzt er mit Abſicht nicht ζ. καινή, wodurch dies nicht ſo hervorſtechend ausgedrückt würde, ſondern καινότης ζ., was dieſe Wirkung hat. Wir könnten ſagen: ein Leben von ganz neuer Beſchaffenheit*). Da er nun dies als Zweck angiebt, um deß willen die Gläubigen mit Chriſtus ſterben, auch der ganze Zuſammenhang nichts anders leidet als einen bildlichen Verſtand, nehmlich von beſſerer, umgewandelter Einrichtung dieſes Lebens, ſo nehmen wir mit der Geſammtheit der neuern und der meiſten älteren Erklärer die Worte von einer ſolchen an. Des Ap. Sinn iſt alſo: Das ſey der Zweck, um deß willen der Chriſt in der Taufe mit Chriſto ſterbe und begraben werde, damit ſein Leben — das bisher unſittlich war — eben ſo eine neue Beſchaffenheit annehme (im Geiſtigen) wie das Leben Chriſti (im Phyſiſchen) durch ſeine Auferſtehung. Dieſe neue Beſchaffenheit aber kann nur eine ſittliche ſeyn; alſo wer nicht dem Zwecke für welchen er getauft iſt, überhaupt alſo das Chriſtenthum angenommen hat, entgegen handeln will, der — darf nicht mehr der Sünde leben ſondern — muß einen ganz neuen, ſittlichen Lebenslauf beginnen.

V. 5. Σύμφυτος, mit geboren, zuſammengewachſen. Aus jener Bedeutung entſpringen die der Verwandtſchaft, Verwandtſchaftsähnlichkeit, und wie das Mitgeborene als Eigenſchaft etwas angebornes iſt, des Angeboren-ſeyns; aus dieſer die der engen, innigen, unlösbaren Verbundenheit. Conſtruirt wird das Wort mit Dativ und Genitiv, wie auch andere mit σὺν zuſammengeſetzte. An unſrer Stelle ſteht der Dativ τῷ ὁμοιώματι dabei, und einige Aeltere, neuerlich Tholuck, Reiche, Olsh., Meyer, haben ihn mit dem Adj. verbunden gefaßt. Dann bedeutet σύμφ. γεγόν. τῷ ὁμ. τ. θαν. αὐτοῦ eig. wir ſind zuſammen gewachſen mit der Aehnlichkeit ſeines Todes, und davon

---

*) So dem Weſen nach die neuſten Ausll. mit Ausnahme Reiche's, welcher der alten Erklärungsweiſe (per hebr.) treu geblieben iſt. Fritzſche: hanc ille loquendi modus rationem habet, ut rei praedicatum maxime spectandum esse indicaturus de rei praedicato (h. l. de novitate vitae) potius, quam de re, cui aliquod praedicatum competat (h. l. de nova vita) loquaris.

iſt der Sinn: wir ſind (durch die Taufe) in Verbindung eingetreten mit der Aehnl. ſ. T., eine figürliche — poetiſche — Darſtellung des Gedankens: wir ſind dadurch daß wir gleich ihm geſtorben ſind, in eine enge, innige Verbindung mit ihm eingetreten *). Gegen dieſen Sinn iſt ſchlechterdings nichts einzuwenden, P. denkt eine Verbindung mit Chriſto, gewirkt durch Aehnlichkeit des Sterbens mit ihm, und fortwirkend zur Gemeinſchaft des Auferſtehns; die Conſtruktion iſt die einfachſte und natürlichſte. Dennoch haben nicht nur die meiſten Aelteren, ſondern auch von den Neuſten Benecke, Scholz, Glöckler, Stengel, Winzer, (Weihnachtsprogr. 1831.), Fritzſche — Köllner und de Wette entſcheiden nicht —, den Dativ inſtrumental gefaßt, und einen andern, αὐτῷ, als den vom Adj. abhängigen hinzugedacht. Der Sinn wird nicht geändert, aber von Seiten der Sprache ſteht, wie ich immer noch (mit Meyer) urtheilen muß, das entgegen, daß P. wenn er ſo dachte, auch geſchrieben haben würde: σύμφ. γεγ. αὐτῷ τῷ ὁμ. τ. θανάτου ohne αὐτοῦ, indem er nur ſo verſtändlich und richtig ſchrieb. Ich kann mich nicht überzeugen daß Er jenes αὐτῷ auslaſſen, wir den Dativ welcher vorhanden iſt, und mit den Adj. verbunden werden kann, davon trennen, und einen andern, der weder ausgedrückt iſt noch gut fehlen kann, hereindenken dürfen. Wäre im Sinne eine Nöthigung gegeben, ſo müßte man ſich dazu verſtehn; da dies nicht der Fall iſt, kann es nicht geſchehn. Setzt man entgegen daß wenn hier τῷ ὁμ. von σύμφ. abhängig ſey, im Nachſatze entweder τῷ (ὁμοιώματι) τῆς ἀναστ. oder τῇ ἀναστάσει ſtehn müſſe, ſo erwiedere ich daß jenes nicht nothwendig, ja nicht einmal ganz im Sinne des Ap. ſey, welcher ſagen wollte, daß da wir auf ähnliche Weiſe mit ihm geſtorben ſeyen, wir nun gewiß auch mit ihm auferſtehen werden; nur der Begriff der ἀνάστασις, nicht der des ὁμοίωμα war weſentlich für ihn. Was aber die Vertauſchung des Caſus anlangt, welche bei unſrer Erklärung angenommen werden muß **), ſo iſt dieſelbe nichts unmögliches, da 1) das Wort auch den Genit. regiert, 2) Wechſel der Conſtruktion ſelbſt bei den beſten Schriftſt. und dicht nach einander nichts weniger als ſelten iſt, endlich aber 3) an unſrer Stelle eine beſondere Veranlaſſung dazu darin lag,

---

*) Dabei ſoll aber die Vorſtellung eines Eingepfropftſeyns, welche Calvin, Klee, A. hier geſucht haben, ein ſo ſchönes Bild ſie geben möge, dennoch, da ſie nicht im Worte ſelbſt gegeben iſt, nicht aufgenommen werden.

**) Nie nehmlich werde ich mich dazu verſtehn können, Trotz dem Mangel des Artikels τῷ vor τῆς ἀν. den Dativ τῷ ὁμοιώμ. hinzuzudenken, ſo groß auch die Menge derer iſt, welche daran keinen Anſtoß nehmen, worunter ſich ſelbſt Fritzſche findet.

daß eben das Wort, welchem die ἀνάστ. entgegen ſteht, im Genit. voranging. Darum halte ich noch immer an der früher behaupteten Conſtruktionsart feſt. Nun ſagt P.: wenn wir in Verbindung mit dem Tode Chriſti eingetreten ſind — wie V. 2—4. gezeigt iſt, alſo jetzt als wirklich vorausgeſetzt wird — ſo werden wir auch in Verbindung mit ſeiner Auferſtehung ſeyn, werden auch an dieſer Theil nehmen. Von was für einer Auferſtehung hier geſprochen werde, hätte nie bezweifelt werden ſollen, da der ganze Zuſammenhang der Stelle unleugbar dafür zeugt, es könne nur die gemeint ſeyn, welche zur καινότης ζωῆς einführt. Nun iſt dieſe keine phyſiſche, ſondern bloß eine geiſtige und ſittliche, alſo kann auch unſre Auferſtehung nur eine ſolche ſeyn, und es iſt eben ſo unrichtig, mit Einigen beide zugleich, als mit Andern allein die phyſiſche zu denken. Das Futur ἐσόμεθα wird verſchieden gefaßt, als Andeutung des Schluſſes (Semler u. A.), des Sollens oder Müſſens, alſo imperativiſch (Reiche u. A.), des Wollens (Fritzſche) u. ſ. f. Mir ſcheint als verkenne man bei allen dieſen Deutungen die Eigenthümlichkeit der Argumentationsart, deren ſich der Ap. hier bedient. Allerdings nehmlich iſt ſein Zweck in der ganzen Stelle, die Nothwendigkeit einer ſittlichen Lebenserneuerung für den Chriſten darzuthun, allein er thut das ſo daß er dieſelbe nicht als eine moraliſche, ein Sollen und Müſſen, ſondern als eine phyſiſche darſtellt. Nachdem er einmal den Gedanken ausgeſprochen, der Gläubige ſey geſtorben in Bezug auf die Sünde, betrachtet er ihn jetzt immer von dieſem Geſichtspunkte aus, ſpricht nirgends von dem was er thun ſoll, ſondern allein von dem was aus dieſem ſeinem Zuſtande ſich nothwendig und von ſelbſt ergiebt. Durch die Taufe iſt der Menſch mit Chriſtus Eins geworden, verwachſen mit ihm in ein einziges Weſen, nun kann es gar nicht mehr anders ſeyn, er muß alle Stadien des Seyns mit ihm durchlaufen, iſt er mit ihm geſtorben, ſo ſteht er auch wieder auf mit ihm. Nun hat unſer V. unſtreitig den Zweck, den letzten Theil von V. 4. zu begründen, er ſagt ſo viel als: das verſteht ſich von ſelbſt und kann nicht unterbleiben, daß wir, mit ihm geſtorben, auch mit ihm auferſtehn, nun aber iſt Chriſti Leben nach der Auferſtehung ein neues, alſo muß auch das unſrige nach der unſrigen ein ſolches ſeyn; und dieſe Gewißheit, dieſes Begründetſeyn der Folge in der Bedingung, wie in Naturnothwendigkeit, ſoll wie mir ſcheint durch das Futur eben ſo ausgedrückt werden, wie auch in unſrer Sprache daſſelbe Tempus dem gleichen Zwecke dient. Eben daher rührt auch die Part. ἀλλὰ, mit der der Nachſatz anfängt. Erklärung durch ein zu ergänzendes οὐ μόνον (Reiche) iſt unſtatthaft; eben ſo wenig kann der Gebrauch im Nachſatze conceſſiver Vorderſätze

hier verglichen werden, weil ein ſolches Verhältniß nicht Statt findet; wohl aber iſt bekannt daß die Part. in lebhafter Rede oft erſcheint, wo an ein adverſatives Verhältniß nicht gedacht werden kann, bald ermunternd, bald dem raſchen Uebergange zu etwas verſchiedenem dienend; und ſo halte ich es für das richtigſte, es hier ſo zu verſtehn, wie wenn wir ſagen: nun ſo werden wir ja auch u. ſ. w. Aehnlich viele Ausleger. Aber auch (Fritzſche) würde ich im Nachſatze nicht denken können.

V. 6. Durch das Particip. γινώσκοντες ſchließt ſich das Folg. eng an das ἐσόμεθα des vor. V. an; es fragt ſich wie es ſich dazu verhalte? Cauſſalverhältniß kann nicht Statt finden, denn nicht darum werden wir Theilnehmer an Chriſti Auferſtehung, weil wir erkennen was nun folgt; eher würde ſich ein hypothetiſcher Zuſammenhang denken laſſen: wenn oder wiefern wir erkennen; aber dann müßte P. von der Art der Argumentation die er hier, wie ſchon bemerkt, beobachtet, ganz abweichen, was wenigſtens nicht wahrſcheinlich iſt. Betrachten wir aber den ganzen bis V. 10. fortlaufenden Gedankengang, ſo werden wir gewahr daß er hier nichts anders giebt als eine weitere Entwickelung des V. 5. Geſagten für den Verſtand, hergeleitet aus dem Begriffe des Geſtorbenſeyns; dies wird uns bewegen anzunehmen, P. verbinde zwar, wie er gern thut, durch das Particip, das wahre Verhältniß aber ſey doch nur das des Beweiſes zur aufgeſtellten Theſis, alſo, wie auch Reiche, de Wette, A. geurtheilt, = γινώσκομεν γάρ. Fritzſche ſetzt das Part. = καὶ τοῦτο γνωσόμεθα, Andre anders. Wenn nun Köllner urtheilt, er gehe vom Symbol der Taufe über zu dem der Kreuzigung, ſo iſt er inſofern im Irrthum, als ja auch im Bisherigen der Hauptbegriff aus dem er ſeine Sätze herleitete nicht der der Taufe ſondern der des Geſtorbenſeyns mit Chriſto war, zu deſſen Anregung ihm das Symbol der Taufe dienen mußte, dieſer aber auch im Folg. das Ganze der Entwickelung trägt. Der παλαιὸς ἄνθρωπος wird aus Eph. IV, 22. Kol. III, 9., vollkommen deutlich. Es iſt die alte, angeborne, im Leben ehedem ausgeübte, der Bekehrung zum Chriſtenthume vorgängige Geſinnung. Die von den gelehrten Auslegern gemachten Bemerkungen, daß ähnliche Bezeichnungen auch bei den Talmudiſten vorkommen, ſind mit Danke anzunehmen, ohne deßhalb gerade zu meinen, daß großer Gewinn aus dieſer Kenntniß hervorgehe, da auch ohne dies die Vorſtellung recht nahe lag. An den angeführten Stellen fordert der Apoſtel Ausziehung des alten Menſchen, hier behauptet er deſſen Kreuzigung: συνεσταυρώθη, und zwar zugleich mit Chriſtus. Beides ſind Bilder der völligen Vernichtung jener Geſinnung, damit ſie fortan im Menſchen zu ſeyn aufhöre, nur dadurch unterſchie-

den, daß dort von des Menſchen eigner Freiheit gefordert **wird**, was hier ohne Rückſicht auf dieſe als mit ihm geſchehn **erſcheint**; hier wird das Bild durch das Vorhergegangene **hervorgerufen**, und anſtatt des allgemeinern: Tödten, das ſpeciellere Wort geſetzt, weil der mit dem der alte Menſch ſterben ſoll, Chriſtus, am Kreuze getödtet worden war. Weiter ſcheint mir Paulus nichts damit gewollt zu haben, auch die neuſten Ausll. theilen dieſe Anſicht; und wenn man Tholuck's u. A. Anmerkungen zu dieſer Stelle lieſt, ſo kann man ſich nicht erwehren zu fragen, was wohl P. denken würde, wenn er wüßte was man ihn alles ſagen läßt? Wenn übrigens an jenen Stellen die *Ablegung* des alten Menſchen von den Chriſten gefordert wird, *hier* als geſchehn, und wie von außen her gewirkt erſcheint, ſo hat man hierin keinen Widerſpruch zu ſuchen, indem die Verſchiedenheit Theils im Zweck beider Stellen, Theils in dem Standpunkte liegt, den der Ap. jedesmal einnimmt. Dort Ermahnung, von der Betrachtung des Wirklichen, hier Darſtellung vom Geſichtspunkte des Idealen aus. ἵνα — ἁμαρτίας. Der Zweck, um deß willen die Kreuzigung des alten Menſchen geſchehn iſt. Der Ausdruck τὸ σῶμα τῆς ἁμ. iſt ſehr verſchieden verſtanden worden. Viele alte und manche neuere Ausll. *nahmen ihn* für bloße Bezeichnung der Sünde ſelbſt, entweder ſo daß σῶμα nur das Ganze oder die Maſſe bedeutete, ohne daß der Ap. etwas beſonderes dadurch andeuten wollte, oder daß ſie das Bild des Leibes weiter ausführten, die einzelen Sünden als Glieder dieſes Leibes, als Wirkungen der allgemeinen Sünde u. ſ. w. dachten (Orig. *), Chryſ., Ambr., Lap., Calv., Piſc., Par., Grot., Calov., Schöttg. u. v. A.) **). In der neuern Zeit haben ſich nur noch vornehmlich zwei Vorſtellungen erhalten, die eine, welche den Ausdruck für ein bloßes Bild hält, die Sünde nur darum mit einem Leibe angethan, damit eine Kreuzigung derſelben gedacht werden könne (Heumann, Flatt, Benecke, Reiche, Olshauſen, A.), die andere, welche τὸ σῶμα vom wirklichen Leibe des Menſchen, dem Sitze der Sünde, gedeutet hat (Bengel, Scholz, Köllner, de Wette, Meyer, Fritzſche.). Gegen jene iſt einzuwenden, daß es eines ſolchen Bildes nicht bedurfte, da der Gekreuzigte nicht die Sünde iſt, ſondern der alte Menſch, daß P. die Sünde zwar zu perſonificiren pflege, aber nie als ein ſelbſtſtändig kör-

*) Dieſer indeß hat neben der Erkl. vom Leibe mit ſeinen Gliedern noch eine andere, von dem in Sünden empfangenen und daher von Geburt an mit Sünde — die in der Taufe abgewaſchen werde — behafteten Leibe.

**) Da dieſe Erklärungen längſt als unrichtig anerkannt ſind, habe ich ihre genauere Anführung als unnöthige Weitläufigkeit herbeiführend unterlaſſen.

perliches Weſen, und daß der Zuſammenhang, namentlich V. 12., eine ſolche Deutung in keiner Weiſe begünſtige. Für die zweite ſpricht, daß P. unleugbar *) den Leib als den Sitz der Sünde denkt, und daher auch in Ermahnungen Ertödtung des Leibes und der Glieder fordert (VIII, 13. VII, 23 f. Kol. III, 5. II, 11.) **), daß die ganze allegoriſche Darſtellung dieſer Stelle, ſowohl die Verſenkung des Leibes in der Taufe als Bild der Tödtung, als die Vorſtellung der Kreuzigung mit Chriſto, ihn darauf führen mußte, als das Getödtete den Leib des Gläubigen zu denken, und endlich daß V. 12. in der aus dem Vorherg. gezogenen Ermahnung das σῶμα wiederkehrt, welches dort doch nur den wirklichen Leib des Menſchen bezeichnen kann. Der Genit. kann entweder (mit Meyer, Fritzſche) als Genit. poſſ. — der der Sünde als Princip angehörige Leib —, oder als Gen. der wirk. Urſ. — der die Sünde als That erzeugende Leib — gefaßt werden. Ich glaubte früher die letztere Auffaſſung behaupten zu müſſen, jetzt aber urtheile ich, der Ap. würde dann nicht σῶμα ſondern σάρξ geſchrieben haben, und auch VII, 24. wird ſich σῶμα τοῦ θανάτου als Gen. poſſ. deuten laſſen; daher ich mich nicht bedenke zu der erſteren überzutreten ***). καταργεῖν braucht nicht als vernichten, zerſtören, gefaßt zu werden, da das Verbum die allgemeinere Deutung: ſeiner Kraft oder Macht berauben, duldet, und es erſcheint paſſender daß P. ſage, der alte Menſch ſey darum mit Chriſto gekreuzigt worden, damit der Sündenleib ſeiner Macht beraubt würde, als: damit er getödtet, vernichtet würde. Die Worte τοῦ — τῇ ἁμαρτίᾳ bezeichnen den Zweck von dieſem Erfolge, alſo den höhern Zweck, die Befreiung vom Dienſt der Sünde. Die Sünde iſt auch hier nicht Handlung, ſondern dasjenige in

---

*) Reiche und Olsh. leugnen dies freilich, aber irrthümlich, und aus Gründen des eigenen Syſtems.

**) Auch die Stelle VII, 18. wo er die Sünde in die σάρξ verlegt, gehört hierher, obwohl im Uebrigen zuzugeben, daß σῶμα und σάρξ nicht gleiche Begriffe bezeichnen.

***) Reiche's Gründe gegen die hier gegebne Auslegung ſind: a) die Dunkelheit des bloßen Genitivs — ſie findet nicht Statt wenn man ihn poſſeſſiv faßt —; b) die Nothwendigkeit in dieſem Falle καταργεῖν von wirklicher Tödtung zu verſtehn — kann nicht zugeſtanden werden, da ſie in Nichts begründet iſt —; c) die Zweckloſigkeit der Bezeichnung des Körpers als Sitzes der Sünde an dieſer Stelle — wie möchte es zwecklos ſeyn, da P. 1) darauf hinarbeitet, den Leſern zu zeigen daß ſie als Gläubige von der Sünde frei ſind, dieſe Freiheit aber für ihn nicht exiſtirt, ſolange das σῶμα und die σάρξ ihn der Sünde unterwerfen, und 2) in ſolchen Bildern ſich bewegt, welche bei ſeiner Anſicht vom Sitze der Sünde ihn faſt zwangen eben ſeine Vernichtung für wirklich geſchehn zu erklären? — d) Die Unrichtigkeit der Anſicht daß P. die Sünde im Körper wohnend denke — offenbar ungültig (ſ. oben) —.

uns, was uns zum unſittlichen Handeln reizt und drängt, aufgefaßt als etwas von unſerm eigentlichen Weſen geſchiedenes, die Sünde als Princip, perſonificirt als eine Gebieterin. Bei δουλεύειν hat man ſich zu hüten, daß man in dem Worte nicht zuviel, nicht eine Erklärung des Apoſtels finden wolle, daß der Zuſtand des Sünders eine Knechtſchaft ſey. Er könnte dies ſagen; aber da auch δοῦλος θεοῦ und δουλεύειν θεῷ geſagt wird, ſo liegt in dem Worte nur der Begriff der Hingegebenheit, ohne Beimiſchung der Nebenvorſtellung des Unwürdigen der Sklaverei. Uebrigens iſt unſere Stelle zu beachten, weil ſie uns zeigt, wie auch für Paulus der ſittliche Zweck des Erlöſungswerkes Chriſti über allen anderen Zwecken ſtehe, und wie, ſpricht er auch nothwendig immer zuerſt von dieſem, weil ohne daſſelbe ſeiner Ueberzeugung nach der Menſch nicht beſſer werden kann, auch eine Gewinnung der göttlichen Gnade durch eigenes Wirken unmöglich iſt, er dennoch nie vergeſſe, zu welchem Ziele uns die Wohlthat führen ſolle, welche Gott in Chriſto Allen erwieſen habe. Noch Eine Bemerkung drängt ſich auf. Es ſcheint nehmlich, als ſtelle der Ap. die Gewalt des σῶμα, uns zur Sünde zu bringen, nicht als eine abſolute, ſondern abhängig vom Leben des παλαιὸς ἄνθρωπος dar; woraus folgen würde, daß mit ſeinem Untergange auch jene Macht gebrochen wäre, für den Menſchen alſo, deſſen altes Weſen in der Taufe mit Chriſto gekreuzigt worden, dieſe Macht vernichtet, alſo auch die Dienſtbarkeit der Sünde völlig aufgehoben ſey. Aehnliches werden wir VII, 25. und an einigen Stellen des VIII. Kap. zu bemerken Gelegenheit finden.

V. 7. Zum richtigen Verſtehn dieſes Verſes wird erfordert, daß man ſeinen Zuſammenhang mit Vers 6. gehörig faſſe. Hier iſt der Gedanke ausgeſprochen worden, daß durch die Kreuzigung des alten Menſchen der Leib der Sünde außer Kraft geſetzt, die Dienſtbarkeit der Sünde für uns aufgehoben ſey. Dieſem ſoll V. 7. zum Beweiſe dienen; ſchon darum alſo muß er allgemeiner ſeyn als V. 6., und da zum Subj. ὁ ἀποθανὼν keine Beſtimmung weiter hinzugefügt iſt, ſo iſt dieſes, alſo auch der ganze Satz, in völliger Allgemeinheit zu faſſen, und alle Auslegungen welche dies nicht thun, ſondern zum Subjekt etwas hinzudenken, ſind als willkührlich und falſch anzuſehn. Paulus ſpricht einen allgemeinen Satz aus über Jeden, der geſtorben ſey, den Oberſatz des Schluſſes welcher Vers 6. ausgeſprochen war. Unterſatz iſt, eben dorther zu entlehnen: Durch die Taufe ſind wir mit Chriſto geſtorben. Daraus folgt nun auch, daß das Prädikat des Oberſatzes mit dem Prädikat des Schlußſatzes: wir ſind der Sünde nicht mehr unterworfen, weſentlich einerlei ſeyn, alſo der Sinn der Worte δεδικαίωται ἀπὸ

τ. ἁμ. ſeinem weſentlichen Inhalte nach Jenes bedeuten müſſe. Nichts würde daher paſſender ſeyn als der Satz: ἠλευθέρωται ἀπὸ τῆς ἁμαρτίας, den wir auch V. 18. 22. wirklich auf die Gläubigen angewendet finden. Dennoch bedeutet δικαιοῦν nicht befreien, wofür die Ausll. faſt ſämmtlich es genommen haben. Zwar wird der welcher δικαιοῦται, wirklich von Etwas befreit, aber nicht von einem Gebieter, als welcher die Sünde hier allenthalben gedacht werden muß, ſondern von einer Schuld, ſo daß er aufhört ἄδικος (nicht δοῦλος) zu ſeyn und dafür zu gelten, und in die Stellung des δίκαιος (nicht ἐλεύθερος) eintritt; daher auch, wenn manche Ausll. „absolvere" und „losſprechen" ſetzen, ſie durch dieſe Wörter von weiterer Bedeutung die Schwierigkeit mehr bemänteln als aufheben. Auch an den Stellen Sir. XXVI, 29. Apg. XIII, 38. 39. iſt δικαιοῦσθαι nicht befreien ſchlechthin, ſondern von Schuld befreien *). Entweder alſo wir müſſen annehmen, unſer Ap. habe das im Begriffe des δικαιοῦν unaustilgbar liegende Element ſchlechthin überſehn — was ich kaum für möglich halte, da das Wort immer auf δίκαιος hinweiſt —, und wirklich δικ. für ἐλευθεροῦν gebraucht, oder da gerade dieſes Wort in ſeinem Syſtem eine ſo beſtimmte und für ihn ſo wichtige Bedeutung hat, er habe zwar an Befreiung von der Macht der Sünde gedacht, wie er thun mußte, aber dieſe doch in irgend einer Beziehung zur δικαίωσις aufgefaßt, welche von uns dann freilich — entblößt von Fingerzeigen dazu wie wir ſind — kaum möchte ſicher beſtimmt werden können. Das Natürlichſte ſcheint, mit Reiche u. A. an den gemeinen Satz zu denken, daß der Todte nicht mehr ſündige. Sündigt er nicht, ſo iſt er — wenigſtens in Bezug auf die Zeit nach dem Tode (für die ihm vorhergehende aber hat Chriſtus mit dem ſeinigen gebüßt) — δίκαιος, hat alſo Chriſtus die frühere Schuld gebüßt, und iſt der Gläubige, indem er in Chriſti Gemeinſchaft eintrat, mit ihm geſtorben, ſo iſt er fortan ganz gerecht und ſchuldlos. Nothwendig war dieſe Herbeiziehung des Rechtfertigungsbegriffes nicht, aber daß P.

*) Hieraus folgt daß ich die in der erſten Ausg. aufgeſtellte Behauptung, δικαιοῦν bedeute nicht befreien, nicht zurücknehmen kann. Aber die dort von mir verſuchte Deutung des Ausdrucks von einer wirklichen Löſung von der Sündenſchuld, welche durch den Tod für den Chriſten erfolgt ſey, muß darum aufgegeben werden, weil dabei 1) der Ap. die ἁμαρτία hier als Schuld gedacht haben müßte, während ſie ſonſt in dieſem Abſchnitte immer als Herrin dargeſtellt wird, und wir nicht berechtigt ſind ihm eine ſolche Begriffsverwechſelung aufzubürden, 2) aber er den Satz: durch den Tod werde der Menſch von der Sündenſchuld befreit, in der That nicht ausſprechen konnte, indem, wie Fritzſche mit Recht bemerkt hat, er auch jenſeit des Todes noch Strafe für den Sünder erwartete.

bei der Wichtigkeit welche die Sache für ihn hat, ſie zweckmäßig finden konnte, iſt am Ende zuzugeben.

V. 8 f. Die mit V. 6. begonnene Entwickelung wird weiter fortgeführt, eine Fortführung von welcher δὲ das Zeichen iſt. Bisher nehmlich iſt erſt der erſte Theil des in Bezug auf V. 5. zu gebenden Beweiſes ausgeführt, der Ap. hat erſt gezeigt daß im Gläubigen der alte Menſch gekreuzigt, alſo getödtet, und hierdurch die Befreiung von der Herrſchaft der Sünde, ohne welche ein neues, geiſtig ſittliches Leben gar nicht möglich iſt, vermittelt ſey; nun iſt noch übrig daß er zeige, wir haben genügenden Grund zu der Erwartung, es werde nun auch wirklich ein neues, beſſeres Leben für uns eintreten, dieſen Grund aber findet er in der Gemeinſchaft mit Chriſto, welche nicht nur eine Gemeinſchaft des Todes, ſondern auch des Lebens ſey. Geht man von der Vorſtellung aus, daß er hier gegen Solche ſtreite, welche auf die Lehre vom Ueberwiegen der Gnade über die Sünde die Folgerung bauen, der Gläubige dürfe der Sünde zugethan bleiben, ſo kann dies freilich auffallen; aber dieſe Vorſtellung iſt nicht richtig. Zwar hat er V. 1. eine ſolche Folgerung aufgeſtellt, und V. 2. beantwortet; ſeitdem aber hat er den polemiſchen Zweck ganz aufgegeben, und ſein einziges Streben iſt geweſen ſeinen Leſern, die er in einer ſolchen Meinung nicht befangen glaubt, klar zu machen, wie das Weſen des Chriſten vermöge der Gemeinſchaft mit Chriſto, in welche er durch die Taufe eingetreten ſey, nicht etwa nur ein Beharren in der Sünde nicht geſtatte, ſondern vielmehr ein ſolches ſey, für welches die Sünde aller Macht beraubt, die Sittlichkeit das einzig mögliche Leben ſey, und je weiter er ſich von V. 1. entfernt, deſto mehr verſchwindet die Rückſicht auf jene falſche Folgerung, deſto vollſtändiger beſchäftigt er ſich damit, ſeine Leſer von dieſer Stellung des wahren Gläubigen gegen die Sünde und die Sittlichkeit zu überzeugen. *Sind wir aber mit Chriſto geſtorben*, ſagt er, *ſo ſind wir überzeugt* (πιστεύομεν, nicht meinen, dafür halten, ſondern ſeiner Sache gewiß ſeyn, ſ. zu I, 17.) *daß wir auch mit ihm leben werden.* Hier hat nun eine Menge von alten und neuen Ausll. (*Orig.*, *Chryſ.*, *Theod.*, *Grot.*, *Heum.*, *Seml.*, *Flatt*, *Reiche*, A.) den Ausdruck der Hoffnung des ewigen und ſeligen Lebens, deſſen P. warte, finden zu müſſen geglaubt, vornehmlich auf das πιστεύειν und das Futur, dann aber auch auf V. 9. geſtützt. Aber erſtlich geht aus dieſen Momenten keine Nöthigung der Art hervor, aus πιστ. nicht, ſobald man nur das feſthält, was ſo eben über die Tendenz des Ap. bei der ganzen Stelle bemerkt worden iſt, aus dem Futur nicht, weil dann auch V. 5. der gleiche Fall ſeyn würde, wo doch an eine andere als

die Auferſtehung zum neuen Geiſtesleben nicht gedacht werden kann; aus V. 9. nicht, weil das dort Geſagte auch bei der bloß moraliſchen Auffaſſung eine gute Deutung geſtattet, wie ſich zeigen wird. Zweitens erlaubt der Zuſammenhang eine ſolche Erklärung nicht. Denn a) iſt der Zweck des ganzen Abſchnitts V. 1—14. nicht, die Leſer von der Hoffnung zu überzeugen, die ſie haben für die Ewigkeit, ſondern zum klaren Bewußtſeyn der Nothwendigkeit eines ſittlichen Lebens für den Chriſten zu bringen, und einmalige Hinweiſung auf jene Hoffnung würde ein Abſpringen von ſeinem Gegenſtande ſeyn, das wir dem Ap. nicht eher Schuld geben können, als bis kein anderer Weg der Deutung übrig iſt, ſo daß auch wenn er es an andern Stellen wirklich thun ſollte, ein Schluß von dieſen auf die unſrige nicht eher gelten kann, als bis die Unmöglichkeit der mit dem Uebrigen harmonirenden Faſſung erwieſen iſt, woran hier ſehr viel fehlt. b) Wenn es wahr iſt daß wir hier noch in der Ausführung des V. 5. ausgeſprochenen Satzes begriffen ſind, ſo kann hier von keinem andern Leben die Rede ſeyn als dort; dort konnten wir nur das geiſtige anerkennen, alſo dürfen wir auch hier nur dieſes ſuchen. c) Die Folgerung welche V. 11. aus dem Vorherg. gezogen wird, weiß nichts von Hoffnungen auf Jenſeits hinaus, alſo iſt nicht denkbar daß hier oder irgend wo zuvor dergleichen angeregt worden ſeyen. Daher werden wir auch die Anſicht derer welche hier das Geiſtige und das Leibliche, das ſittlich neue und das ſelig-ewige Leben zugleich entdecken wollten (Pareus, S. u. Ch. Schmidt, Tholuck, Klee, Scholz, Stengel, A.), nicht gut heißen können, ſondern uns auch ferner noch denen anſchließen, welche wie Beza, Balduin, Calov, Koppe, Köllner, Meyer, Fritzſche in unſern Worten nichts anders finden als die gewiſſe Ueberzeugung, daß der Gläubige, nachdem er mit Chriſtus geiſtig in die Gemeinſchaft des Todes eingetreten, und durch dieſen Tod von der Sünde frei geworden (V. 6. 7.), eben ſo auch geiſtig in der Gemeinſchaft Chriſti, und ſo wie Er fortan nur Gotte leben werde. Nur wenn Meyer u. A. hier ein Sollen ausgeſprochen finden, müſſen wir dies hier wie V. 5. ableugnen, überzeugt daß P. hier immer noch auf demſelben idealen Standpunkte ſtehe, und nicht ſowohl davon rede, was der Chriſt thun ſolle oder müſſe, als was er in ſeiner Eigenſchaft als mit Chriſtus geſtorben und auferſtanden gar nicht anders könne, was er darum thue, weil er los von der Sünde und dem Sündenleibe, und zur Geiſtigkeit emporgehoben durch das Auferſtehn mit Chriſto, nun endlich die Stellung erlangt habe, in welcher er das könne was er zuvor vergeblich wollte (VII, 15—25.). Dieſe für ihn höchſt erfreuliche Gewißheit — auch ſeinen Leſern gleiche

Freude darüber zuzutrauen mahnte ihn chriſtliche Liebe und Klugheit — gründet er (πιστεύομεν — εἰδότες, wir ſind überzeugt, weil wir wiſſen) darauf daß Chriſtus, von den Todten auferweckt, nicht mehr ſtirbt, der Tod keine Herrſchaft mehr über ihn beſitzt. Hier fragen wir zweierlei: 1) inwiefern hatte früher der Tod eine Herrſchaft über ihn? 2) wie gründet ſich auf dieſe Gewißheit die andere, daß der Gläubige geiſtig mit ihm leben werde? Auf die erſte Frage iſt, meine ich, zu antworten: An und für ſich hätte der Tod keine Macht über ihn gehabt, denn der Tod iſt *nur* der Sünde *Sold*, Chriſtus aber war von der Sünde frei (2 Kor. V, 21.)*); aber Gott hatte ihn für *uns* zur Sünde gemacht, ihn zum Sühner für die ſündige Menſchheit hingeſtellt; darum hatte, bis dies Werk vollbracht war, der Tod als Lohn der Sünde allerdings Gewalt über ihn, die aber ein Ende nehmen mußte, ſobald die Sünde gebüßt war. Ueber den zweiten Punkt erklärt ſich P. freilich nicht, doch wenn wir bedenken wie die Gewißheit der Erlöſung von der Sünde für ihn auf dem Glauben an ſeine Auferſtehung ruht (1 Kor. XV, 13—18.), und wie er überhaupt das Leben Chriſti als ein Leben in der Herrſchaft, als ein Walten zur Vollendung des göttlichen Erlöſungswerkes denkt, und daher *alles* Gute von dieſem ſeinem Leben herleitet, werden wir uns nicht wundern, daß er auch die Gewißheit, daß wer mit ihm in Gemeinſchaft eingetreten ſey, auch in Gemeinſchaft des Lebens mit ihm ſtehn, auch durch ſeinen und ſeines Geiſtes Einfluß des neuen Lebens fähig ſeyn werde, eben darauf gründe, daß er einen Herrn hat, der ſeit ſeinem Auferſtehn in unverlierbarem Beſitze des Lebens ſteht.

V. 10. ſoll dazu dienen, das V. 9. über Chriſtum Geſagte zu erweiſen oder zu erklären. Ὃ γὰρ — ἐφάπαξ. Daß hier nach ἀπέθανε, nicht nach ἁμαρτίᾳ zu interpungiren ſey, fällt in die Augen. Der Sinn iſt: den Tod den er erduldet hat, den hat er τῇ ἁμαρτίᾳ erduldet, gerade wie Gal. II, 20. ὃ δὲ νῦν ζῶ, ἐν πίστει ζῶ**). Wenn es nun heißt: χ. τῇ ἁμαρτίᾳ ἀπέ-

---

*) *Reiche* leugnet daß nach P. die Erhabenheit Chriſti über den Tod in ſeiner Unſündlichkeit begründet ſey, weil der Tod nicht bloß Sünder treffe; aber ich ſehe nicht wie er das beweiſen will, da P. den Tod ſchlechthin als Sündenlohn betrachtet, und nichts von einem Tode ſagt, der andere als ſündige Weſen treffe. Denn die vernunftloſe Kreatur kann hier doch nicht in Anſchlag gebracht werden.

**) So außer einigen Früheren neuſtens de *Wette*, *Fritzſche*. Dagegen ſind *Köllner*, *Reiche*, *Meyer*, *Winer* (Gr. S. 143.), zu der ehedem gewöhnlichen Erklärung: quod attinet ad illud quod mortuus est, zurückgekehrt. Es iſt hier nicht der Ort über dieſe Erklärungsart mancher Stellen bei Profanſchriftſtellern zu urtheilen (ſ. *Fritzſche*), aber einen Grund ſich ihrer an dieſer Stelle zu bedienen, kann ich weder im Sprachlichen derſelben, noch — mit *Meyer* — im Sinne des Nachſatzes entdecken. Die neuerlich wieder

θανεν, ſo darf keine Frage darüber ſeyn daß P. dieſen Ausdruck ſo wie das folgende ζῇ τῷ θεῷ nur darum gewählt habe, weil er ihn zu der Parallele brauchte, welche er zwiſchen Sterben und Leben Chriſti auf der einen, und der Gläubigen auf der andern Seite ziehen wollte, ſo daß wir gewiß ſeyn dürfen, ohne ſolchen Zweck hätte er ſich ihrer nicht bedient. Eben deßhalb aber ſcheint es mir immer noch weit paſſender, dieſelben, und namentlich das ἀποθανεῖν τῇ ἁμ., ſterben in Bezug auf die Sünde, nicht allzuſtreng deuten zu wollen, ſondern in der unbeſtimmten Allgemeinheit ſtehn zu laſſen, welche der Dativ erlaubt; denn nur dadurch wird es möglich, ein ſolches „der Sünde ſterben" eben ſowohl von Chriſto als von den Gläubigen zu behaupten. In Bezug auf die Sünde iſt Jener geſtorben, ſollen dieſe geſtorben ſeyn; aber die Beziehungen ſelbſt ſind höchſt verſchieden, Chriſtus ſtarb um die Sünde der Welt zu büßen, oder die Macht der Sünde (als Prinzip) zu brechen, die Gläubigen ſterben der Sünde, wiefern ihr altes Weſen getödtet, ihre ſündliche Richtung und Neigung aufgehoben wird. Doch hat dieſes Stehnbleiben bei ber allgemeinen Faſſung den Auslegern (mit Ausnahme von Köllner, de Wette und einigen Andern; Fritzſche erkennt die Unbeſtimmtheit des Ausdrucks an, giebt ihm aber doch beſtimmte Deutung) nicht gefallen wollen, ſie haben daher nach eignem Sinne ein Jeder, beſtimmtere Erklärungen gegeben, von Büßung der Sündenſchuld (Hunn., Par., Grot., Heum., Carpz., Koppe, Scholz), von Tilgung, Vernichtung der Sünde ſelbſt (Chryſ., Lap., Bengel, Böhme, Olsh.), oder zugleich von der einen und von der andern (Piſc., Flatt, Reiche), von Genugthuung die er dem Rechte der Sünde verliehn (Semler, Tholuck), von einem Abſterben der Sünde (Glöckler), von Befreiung vom ſündlichen Leibe (Schrader), vom Entſterben der Sünde, nehmlich der menſchlichen, die nun keine Gewalt mehr über ihn haben könne (Meyer), u. ſ. f. Vieles davon iſt wahr und mit dem Syſteme des Ap. übereinſtimmend, am meiſten die Deutung von der Büßung der Sündenſchuld, aber daß er ſelbſt Etwas davon beſtimmt gedacht, unmöglich zu erweiſen. ἐφάπαξ das er hinzuſetzt, enthält die Andeutung daß es genug ſey mit dem einem Male, und daher auch kein zweites mehr erfolge. ὃ δὲ ζῇ, ζῇ τῷ θεῷ, was er lebt, ſein jetziges Leben nach der Auferſtehung, das lebt er Gott. Auch dies τῷ θεῷ ζῆν iſt ſehr verſchieden gedeutet worden, die cauſſale Faſſung des

---

von Benecke (nach Hilarius, Valla), ergriffene Auffaſſung von ὃ als Subjekt — das von ihm, der Theil von ihm welcher geſtorben iſt, welcher lebt — iſt im Zuſammenhange der Rede auf keine Art begründet.

Dativs (durch Gottes Macht, Chryſ., Theoph., Bengel), würde für die Erweiſung des Satzes: er ſtirbt hinfort nicht mehr, ſehr brauchbar ſeyn, wenn ſie nur von Seiten der Sprache gerechtfertigt werden könnte; eine andere, er lebt bei Gott, in Vereinigung mit Gott (Calv., Scholz, Reiche, und dem Weſen nach auch Fritzſche*)), weiß ich ebenfalls im Dativ nicht zu finden; die natürlichſte, dem auch V. 11. 2 Kor. V, 15. Statt findenden Gebrauche angemeſſenſte Erklärung von ζῆν τινὶ bleibt immer die des Lebens für Jemand, in Förderung nicht der eigenen Zwecke, ſondern deſſen dem man lebt, und dieſe liegt in Piſc. und Par. ad gloriam dei, und iſt noch beſtimmter von Stengel, de Wette, Meyer ausgeſprochen. Daß Chriſtus auch in ſeinem Erdenleben für Gottes Zweck gelebt hat, würde mich davon nicht abſchrecken, denn dieſes wird ja nicht geleugnet, und kann dabei ſehr wohl beſtehn, nur daß der Ap. hier wo ſeines gegenwärtigen Lebens allein mit ſententiöſer Kürze zu erwähnen war, nicht eben Rückſicht darauf nahm. Aber freilich, wie daraus folgen möge, daß der Tod nun keine Macht mehr über ihn habe, will ſich nicht ſo leicht begreifen, indem wenn Gottes Zweck noch einmal fordern könnte, daß er ſich in den Tod hingäbe, er doch immer nochmals ſterben können müßte. Entweder alſo wir geben die Anſicht auf, daß dieſe Worte dem Beweiſe dienen, und erkennen in ihnen bloß den Gegenſatz, welcher die V. 11. nachfolgende Ermahnung vorbereiten ſollte, oder wir nehmen an daß P. den allgemeinen vieldeutigen Ausdruck: leben in Bezug auf Gott, auf irgend eine Weiſe ſo gedacht, daß er ihm als Argument für den V. 9. ausgeſprochenen Satz dienen könne. Jenes wäre das Leichteſte, wiefern doch wirklich in dem ἐφάπαξ ἀποθανεῖν τῇ ἁμ. der Grund weßhalb der Tod keine fernere Gewalt über Chriſtum hat, bereits enthalten iſt; dies das Erwünſchtere, damit der Gedanke nicht in Bezug auf das Vorhergegangene müſſig wäre. Unfähig aber ſeine wahre Meinung zu errathen, gebe ich nur folgende ziemlich allgemeine Andeutung: Einmal mußte Chr. ſterben in Bezug auf die Sünde, um deren Willen er die Sendung auf die Erde übernommen hatte; dies Eine Mal genügte, um die Anſprüche des Todes zu befriedigen, von der Seite alſo iſt kein Grund mehr zu wiederholtem Sterben; jetzt auferſtanden hat er mit der Sünde nichts mehr zu thun, ſein ganzes Leben ſteht in alleiniger Beziehung zu Gott,

*) Quam nunc vitam vivit, deo vivit, np. quum ejus vitae fructus ad deum pertineat. Nam quem aliquando homines convictorem habuerant et contubernalem, nunc deus consessorem habet, quique dilectus filius relicto coelo in terrarum orbe peregre ad tempus habitaverat patri nunc redditus est.

ſo kann der Tod, der nur der Sünde nachfolgt, nur durch ſie ſeine Macht erhält, ſich ſeiner ferner nicht bemeiſtern.

V. 11.*) Anwendung des eben Geſagten auf die Stellung der Gläubigen, wodurch die Darſtellung geſchloſſen wird, an die ſich dann erſt V. 12. die Paräneſe anreiht. Dies aber hindert nicht λογίζεσθε mit den Meiſten als Imperativ zu faſſen, da P. eben ſowohl ſagen kann: Urtheilet daß es ſo ſey, als: es iſt ſo. Der Indicativ, den Bengel und Meyer vorziehn, würde da P. doch das Urtheil der Römer noch nicht kennt, nur daſſelbe ſeyn in anderer Form. So (eben ſo wie Chriſtus) betrachtet auch Ihr euch — λογίζεσθε nicht: colligite (Beza), ſondern reputate wie 1 Kor. IV, 1. οὕτως auf V. 10. zurückweiſend, auf gleiche Weiſe — als todt in Bezug auf die Sünde — zu faſſen wie V. 2. —, und lebend in Bezug auf Gott. Das ζῶντας τῷ θεῷ haben die früheren Ausleger dadurch verdorben, daß ſie überſetzten: daß Ihr leben müſſet. Damit wird gerade das Weſentliche der pauliniſchen Auffaſſung, welche hier ganz ideal iſt, weggewiſcht. Es iſt nicht die Rede von dem was der Chriſt thun ſoll, ſondern wie er, ſobald er einmal den Glauben und die Taufe angenommen, ſich zu betrachten hat. Aus dieſer Betrachtung als eines Todten in Bezug auf die Sünde, aber Lebenden in Bezug auf Gott, folgt dann, wozu der Ap. von V. 12. an ermahnt, daß er fortan nicht ſündigen dürfe. Ver Beiſatz ἐν χριστῷ Ἰησοῦ kann auf verſchiedene Art verbunden werden 1) mit λογίζεσθε, betrachtet Euch ſo in Chriſto, was den Sinn geben würde, wiefern ihr ἐν χριστῷ, d. h. Chriſten, mit Chriſto in Gemeinſchaft, ſeyd. Gegen den Gedanken wäre nichts zu ſagen, aber die Stellung der Worte würde dann eine andere (καὶ ὑμεῖς ἐν χ. λογ.) ſeyn. 2) Mit ζῶντας τῷ θεῷ**). Dieſe Verbindung iſt die gewöhnlichſte; ich möchte ſie nicht willkürlich nennen, da ſie durch die Stellung am meiſten empfohlen wird (ſiehe unter 3.). Hier kann ἐν χριστῷ bedeuten: durch Chriſti Vermittelung (Christi beneficio Fritzſche), denn es iſt keine Frage, daß P. dieſe neue Stellung der Gläubigen wie Alles was ſie als Solche ſind und haben, als bewirkt oder vermittelt durch ihn

---

*) Text: νεκροὺς μὲν (ohne εἶναι) ADEFG. Aeth. Tert. Griesb. Lachm. Scholz, Fritzsche, Meyer, al. εἶναι Rec. τῷ κυρίῳ ἡμῶν fehlt in ABDEFG. Aeth. Syr. p. It. u. VV. ausgeworfen von Griesb. und den Uebrigen.

**) Nicht mit θεῷ, was Koppe für möglich hiel, weil ja doch geſagt werde θεὸς ἦν ἐν χριστῷ, denn dann müßte der Artikel vor ἐν χ. ſtehn; der Sinn aber, welchen Koppe in dieſem Falle darin findet, dum vivitis in Christi honorem, in honorem ipsius dei vivitis, würde aus der Verbindung nicht hervorgehn, ſondern nur eine andere Faſſung der Verbindung mit ζῶντας ſeyn, die vollſtändiger ſo ausgedrückt werden könnte: ζῶντας τῷ θεῷ ἐν τῷ ζῆν χριστῷ.

betrachte; aber nicht minder richtig wird ſeyn: vermöge der Gemeinſchaft in welcher ihr mit Chriſto ſteht, denn eben in dieſer Gemeinſchaft iſt begründet, daß ſie mit ihm, ſo wie geſtorben ſo auch auferſtanden ſind, um nun Gotte zu leben ſo wie er. Neuere Deutungen wie per doctrinam Ch. (Morus), adjuvante (Flatt), duce et auspice Ch. (Ammon), ad exemplum Ch. (Roſenm.), ſind völlig zu verwerfen, die erſte weil P. nicht daran denkt von einer Lehre Chriſti ſolche Veränderungen zu erwarten, die übrigen weil hier ζῆν nicht die Thätigkeit, ſondern die Stellung oder den Zuſtand des Lebens im Gegenſatze gegen den Tod bezeichnet. 3) Mit beiden Gliedern. So Meyer, Fritzſche, weil beide durch μὲν und δὲ genau verbunden ſeyen. Die Deutung würde dieſelbe ſeyn. Die Möglichkeit der Verbindung will ich nicht ſchlechthin leugnen, aber a) was die Sache ſelbſt anlangt, tritt die Verbindung mit Chriſto da erſt ein, wenn der Gläubige in der Taufe mit ihm ſtirbt, dies Sterben in Bezug auf die Sünde erfolgt nicht vermöge der Gemeinſchaft mit ihm, ſondern iſt ihr Beginn; b) die Stellung der Worte macht dieſe Verbindung nicht nur nicht nothwendig, ſondern ſogar weniger wahrſcheinlich als die vorige, und nur wenn ſie zwiſchen ἑαυτοὺς und νεκροὺς befindlich wären, würde ſie nothwendig ſeyn. Was aber die Zuſammengehörigkeit beider Satzglieder anlangt, ſo möchte kaum behauptet werden können, daß von zwei durch μὲν und δὲ verbundenen Gegenſätzen nicht dem Einen ein Beſtimmungsglied beigefügt werden könnte und dem andern nicht, ſondern dies hängt einzig vom Sachverhältniß und dem Ermeſſen des Schreibers ab. Darum ſehe ich noch nicht Grund genug mich der vorigen Verbindungsweiſe zu entſchlagen, und an dieſe als die einzig mögliche anzuſchließen.

V. 12. Nachdem nun in dem Bisherigen die Anſicht entwickelt und begründet worden, welche der Chriſt als ſolcher von ſich ſelbſt zu faſſen habe, ſo wird jetzt die Folgerung daraus gezogen, durch welche der V. 1. frageweiſe aufgeſtellte Gedanke, der Menſch dürfe ſündigen, um der Gnade deſto größern Spielraum zu verſchaffen, völlig beſeitigt wird. *Μὴ — σώματι.* Die Sünde herrſche nicht. Wiefern dieſe Rede paränetiſch iſt, alſo ſich an des Menſchen eigenen Willen und Freiheit richtet, läßt ſich gegen die mehr deutſche Form: Laßt die Sünde nicht herrſchen, nichts einwenden; doch an und für ſich haben wir hier nur die Erklärung, daß nach dem was geſagt worden, ſie nicht herrſchen dürfe. Wenn Chryſoſt. und A. eine Abſicht darin finden, daß P. nicht τυραννεύειν ſondern βασιλ. geſetzt, ſo gehen ſie gewiß zu weit; aber was ſie daraus ableiten, daß nehmlich die Herrſchaft der Sünde darin beſtehn würde, wenn der Menſch ſie, d. h. die inwohnende böſe Luſt, gewaltig

werden, und in That übergehn laſſe, darin treffen ſie ſeinen Sinn*). Der Beiſatz ἐν τῷ σώματι kann vor Allem nur als Bezeichnung des Ortes d. h. Theiles der menſchlichen Natur verſtanden werden, in welchem die Sünde nicht herrſchen darf, und Olshauſens Deutung: „Die im σ. ſich offenbarende Sünde" fällt durch den Mangel des nach ἁμ. zu wiederholenden Artikels. Was weiter das σῶμα ſelbſt anlangt, ſo verſtehn Einige, wie S. Schmidt, Calvin, Chr. Schmidt, Erneſti, den ganzen Menſchen darunter, indem ſie σῶμα = σάρξ oder παλαιὸς ἄνθρωπος ſetzen, und Reiche's Anſicht unterſcheidet ſich davon bloß in dem einen Punkte, daß er es als Perſon überhaupt ohne Beifügung eines ſolchen dogmatiſchen Merkmals faßt. Jene ältere Auslegung iſt ſchlechthin unmöglich, weil ſie dem Sinne des Ap., welcher den παλ. ἄνθρ. als todt betrachtet wiſſen will, widerſpricht, die von Reiche weder erweisbar — der von ihm herbei gezogene Gebrauch von σῶμα iſt ein ganz anderer — noch nothwendig. Denn, wie ſchon oben gezeigt worden iſt, P. dachte die Sünde nicht in der höheren Natur, dem πνεῦμα, wohnend und wirkend, ſondern im σῶμα herrſchend durch die σάρξ. Wir werden daher auch hier wie V. 6. das Wort vom Leibe ſelbſt verſtehn, wie auch Köllner, de Wette, Meyer, Fritzſche u. v. A. thun*). Reiche wendet ein, daß das σῶμα dem ἑαυτοὺς und ὑμῶν V. 13. 14. parallel ſtehe, folglich nicht bloß den Leib ſondern nur das ganze Ich bezeichnen könne; ohne Grund, denn das ganze Ich kann Gott und der Gerechtigkeit nicht dienen, wenn die Sünde im Körper herrſchend iſt, wenn aber der Menſch, d. h. der Geiſt, ihr dieſe Herrſchaft wehrt, dann giebt das Ganze ſich Gott zum Dienſte hin; damit alſo dies eintrete, fordert er jenes. Eben ſo wenig kann es gelten, daß den μέλεσιν als ὅπλοις ἀδικίας die μέλη ὅπλα δικαιοσ. (V. 14.) nicht entgegen geſetzt werden könnten, wenn P. an die Glieder des Körpers gedacht hätte; denn dieſelben Glieder, welche während der Herrſchaft der Sünde ὅπλα ἀδ. waren, ſollen nach P. Willen fortan ὅπλα δ. werden, denn auch durch ſeinen Leib ſoll der Chriſt Gott verherrlichen (1 Kor. VI, 20.), und dies wird dadurch

*) Dieſe Worte der erſten Ausgabe hat Fritzſche ſo gedeutet, als ſpräche ich den Gedanken aus: sapienter P., quia nostrae infirmitatis, quos ad mala facinora nonnunquam abripi necesse esset, rationem duxisset, μὴ οὖν βασιλευέτω ἡ ἁμ. pro μὴ οὖν ζήτω, ἐνεργείτω ἡ σὰρξ posuisse. Mir iſt nicht unbekannt daß ältere Ausll den Ap. ſo gefaßt; da ich aber von dieſem Sinne in meinen obigen Worten nichts entdecken kann, ſo habe ich ſie nicht geändert.

*) Den Sinn: ſo lange Ihr noch im Leibe ſeyd, welchen Morus, neuerlich Glöckler, in den Worten finden wollten, alſo = ἕως ἔτι ἐν τῷ σώματί ἐστε, können dieſe nicht haben.

möglich, daß der Menſch für die Sünde ſtirbt, das σῶμα τῆς ἁμαρτίας zu ſeyn aufhört, und das σῶμα, welches der Gläubige noch beſitzt, im Dienſte des Geiſtes zu ſtehn beginnt, und inſofern ſelbſt ein neues σῶμα wird. Jetzt fragt ſich, warum er es als θνητὸν bezeichnet habe? Denn daß dies Beiwort ohne Bedeutung, nur darum hinzugeſetzt ſey, weil der menſchliche Leib wirklich ſterblich ſey, wie Köllner gern glauben möchte, läßt ſich nicht annehmen; es wäre der körnigten Sprache des Ap. unangemeſſen, und die Stelle die das Wort einnimmt, iſt dafür zu nachdrucksvoll. Der Erklärungen ſind viele, aber keine die ſich ſofort als die einzig richtige darſtellte. Todt, abgeſtorben, nehmlich für die Sünde (Turretin, Ch. Schmidt, Erneſti, Schleußner, Scholz, Schrader, Stengel), kann das Wort nicht bedeuten, ſeine einzige Bed. iſt: ſterblich. Dieſe nehmen Orig. und Böhme zwar an, verſtehn ſie aber figürlich von der Ertödtung des Leibes: in Euerem Leibe, der ja ertödtet werden kann und ſoll; aber es möchte kaum, wie auch Fritzſche bemerkt, erweisbar ſeyn, daß θνητός ſo gebraucht werden könne, und wenn auch, ſo möchte doch dieſer Gedanke für ſeinen Zweck, durch Andeutung der Möglichkeit zu ermuthigen, zu dunkel ausgeſprochen ſeyn. Daſſelbe gilt von der Meinung derer, welche das Wort zwar eigentlich nehmen, aber in der Hindeutung auf die Sterblichkeit und daher kurze Dauer des Kampfes ein Moment des Troſtes und der Ermuthigung entdecken wollen (Chryſ., Theod., Grot., Reiche, A.). Einfacher iſt die Vorſtellung von Paulus und Benecke, daß P. darauf aufmerkſam machen wolle, wie der Leib der Sünde wegen ſterblich ſey, und es mithin verkehrt ſeyn würde, ſie in ihm noch ferner herrſchen zu laſſen, dem ſie ſchon ſo verderblich geweſen ſey. Aber freilich, da von dieſem Verhältniſſe zwiſchen Sünde und Sterblichkeit ſchon lange nicht mehr geſprochen worden iſt, würde auch dieſe Andeutung nur eine ſehr dunkle genannt werden können. Köllner findet darin die Andeutung, wie ſchimpflich, Meyer und Fritzſche, wie ungereimt und thöricht es ſeyn würde, die Sünde in dem Leibe, der ja doch ſterblich ſey, herrſchen zu laſſen. Möglich daß P. dies gemeint, aber erwieſen kann es auch nicht werden, noch weniger liegt es klar und deutlich in dem Worte. Daher, für ſo ſchimpflich es gehalten zu werden pflegt, wenn ein Exeget ſeine Unwiſſenheit geſteht, komme ich doch auch hier wieder zu der Erklärung zurück, es wiſſe, ehrlich geſprochen, Niemand die eigentliche Meinung des Apoſtels, es laſſe ſich Manches vermuthen, evident ſey Nichts. — Der Schluß des V. iſt kritiſch ſehr unſicher. Die Rec. εἰς τὸ ὑπακούειν αὐτῇ ἐν ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ hat außer den jüngern Hdſchrr. nur Chryſ., Theod., Theoph. auf ihrer Seite,

und iſt gewiß nicht die urſprüngliche. Bloß αὐτῇ bieten DEFG. Clar. Boern. Ir. Tert. Vict. tun., Scholz und Fritzſche haben dies gegeben; offenbar bloß occid. Lesart. Dagegen ταῖς ἐπιθ. αὐτοῦ findet ſich in ABC* Syr. Erp. Kopt. Sah. Aeth. Arm. Vulg. Harl. Tol. Orig. Method. Dam. Antioch. Hier. Aug. Sedul. Ruf. Beda. Dies iſt ein im Orient und Occ. ſtark verbreiteter Text, den daher auch Knapp, Lachm., Köllner, Meyer wiedergegeben haben. Andere Lesarten können als unbedeutend übergangen werden. Mit ὑπακούειν haben Griesb. und Mehrere nach ihm den Text geſchloſſen, und ſicher iſt er freilich nur bis dahin, P. könnte nur bis dahin geſchrieben haben, alles übrige könnte aus der Auslegung gefloſſen ſeyn, die Rec. iſt ein Gemiſch aus beiden Hauptlesarten durch willkürliche Einfügung der Präp. zu Stande gebracht. Aber wir haben doch kein Recht Alles wegzuwerfen, ſondern nur die Wahl zwiſchen αὐτῇ und ταῖς ἐπιθυμίαις αὐτοῦ. Beides kann P. geſchrieben haben, nur Auktorität kann daher gelten, und dieſe iſt unſtreitig größer und bedeutender für die zweite Textform, ταῖς ἐπιθ. αὐτοῦ, und obwohl dieſelbe das Auffallende hat, daß dem σῶμα Begierden beigelegt werden, welche eigentlich nur von der σάρξ behauptet werden können, ein Uebelſtand welchen die andere vermeidet, und den Gehorſam als der ἁμαρτία geleiſtet darſtellt, von deren Herrſchaft hier die Rede iſt, ſcheint ſie doch als die beſtbezeugte vorgezogen werden zu müſſen.

V. 13. Zu der allgemeinen Ermahnung des vorigen V., die Sünde in ihrem Leibe nicht herrſchen zu laſſen, wird nun die ſpeciellere hinzugefügt, ihr die Glieder nicht zum Dienſte hinzugeben. παριστάνειν nehmlich (die Form des N. T. für παριστάναι) bedeutet hinſtellen, darbieten, zum Dienſte ergeben, zu Etwas hingeben; vgl. XII, 1. Eph. V, 27. Kol. I, 22; die künſtlichen Deutungen einiger früheren Ausleger, um ein Bild vom Kriegsweſen oder den Opfergebräuchen hergenommen, darin zu finden, ſind in Nichts begründet. τὰ μέλη ſind die Glieder, d. h. die Theile des Körpers, deren ſich der Menſch zur ſündlichen That bedient. Unrichtig iſt es, wenn Chr. Schmidt, Böhme u. A. ſagen, es ſey gleichgeltend mit τὸ σῶμα V. 12. Dort war nur von der allgemeinen Herrſchaft der Sünde die Rede, aus welcher das unſittliche Handeln hervorgeht, hier von der Hingabe der verſchiedenen Theile des Körpers zu wirklichen unſittlichen Handlungen, daher mit Recht τὰ μέλη. Eben ſo unrichtig Erasmus (Reiche, A.): membra vestra, h. e. animi corporisque vires; denn das Wort bedeutet dieſes nicht. ὅπλα wollen Reiche, Olsh., Meyer, ſchlechterdings als Waffen verſtanden wiſſen, deren die als König gedachte Sünde ſich zum Kampfe gegen Gott bediene. Es iſt

wahr daß P. ein Freund von Kriegsbildern iſt, und wenn entweder ὅπλα nicht eben ſowohl Werkzeuge als Waffen bedeutete, oder hier irgend von einem Kampfe die Rede wäre, ſo würde man ſich auch hier ein ſolches wohl gefallen laſſen. Nun aber findet ſich in der ganzen Stelle nicht die leiſeſte Andeutung eines Kampfs. — V. 23. kann nicht hergezogen werden, da V. 15. eine neue Gedankenreihe anhebt —, ſondern es iſt die Rede einzig und allein von Dienſt und Herrſchaft, da eignen die Werkzeuge ſich weit beſſer als die Waffen, und ich behalte mit Scholz, Paulus, Stengel, Köllner, de Wette, Fritzſche, dieſe Erklärung bei. ἀδικία iſt Unſittlichkeit, durch unſittliche Handlungen offenbart. Der Sinn alſo: Unterwerft nicht Eure Glieder der böſen Luſt, um vermittelſt derſelben unſittliche Handlungen zu vollbringen. Die entgegen ſtehende affirmative Ermahnung hat eben ſo wie die negative zwei Theile, einen allgemeinen (παραστήσατε — θεῷ) und einen ſpeciellen (καὶ τὰ — θεῷ), nur daß bloß ein einziges Verbum, das des zweiten Theils der negativen, angewendet iſt. Im erſten umfaßt ἑαυτοὺς den ganzen Menſchen. Stellt Euch Gott dar; Chriſt. Schmidt, A., dachten hier wegen XII, 1. hinzu: als Opfer, dieſe Vorſtellung findet ſich aber im ganzen Kapitel nicht, iſt daher hier nicht mit Gewalt hereinzuführen. Das Verbum iſt eigentlich zu nehmen, ſich (durch Geſinnung und Handeln) Gott darſtellen oder erweiſen*); in welcher Eigenſchaft, lehrt der Beiſatz ὡς — ζῶντας; der Nominativ würde den Grund des παριστάνειν anzeigen, und dann allerdings das Verbum zu kahl daſtehn; jetzt heißt es: Stellt Euch ihm dar als Solche die todt geweſen ſind und nun leben, d. h. ergebt Euch Gott zum Dienſte ſo wie ſichs geziemt für Solche die aus dem Tode zum Leben zurück gekehrt ſind. Daß der Ap. in der Wahl dieſer Ausdrücke durch das geleitet ſey, was er V. 1—11. geſchrieben, kann keine Frage ſeyn, doch ſcheint es mir immer noch als könne er unter dem Tode nicht wohl den verſtehn, welchen der Gläubige in der Taufe in Bezug auf die Sünde erfahren habe, ſondern ſey hier ein Wenig von ſeiner erſten Vorſtellungsart ab und in diejenige hinüber gegangen, welcher wir Eph. II, 1. 5. begegnen, denke alſo unter dem Tode den frühern geiſtigen Tod im Dienſte der Sünde, unter dem Leben das neue geiſtige Leben, deſſen der Gläubige durch Chriſtum theilhaft geworden iſt. Dann würde das ζῆν ἐκ νεκρῶν als ein durch Got-

---

*) Ob der Wechſel im Tempus des Imperativs abſichtlich ſey, und im Aor. die Weiſung liege, das Geforderte ſofort zu thun (Meyer), mag dahin geſtellt bleiben. Daß ein Unterſchied ſey zwiſchen Imp. Präſ. und Aor., iſt gewiß, aber eigentlich nur der, daß jener eine dauernde, dieſer eine vorübergehende, einmalige Handlung gebietet.

tes Wohlthat empfangenes erſcheinen, und in den Worten *ὡς—ζῶντας* die Andeutung dieſer Wohlthat, und zugleich der dafür überkommenden Dankſchuld enthalten. Im zweiten Satze iſt nur zu bemerken, daß *δικαιοσύνη* hier im Gegenſatz gegen *ἀδικία* Sittlichkeit und ſittliches Handeln bezeichnet, wie leicht in die Augen fällt.

V. 14. Der Schluß der Ermahnung und der ganzen ſeit V. 1. abgelaufenen Gedankenreihe, offenbar ſo abgefaßt, daß die neue mit V. 15. eintretende dadurch hervorgerufen werden ſoll. Die drei Subſtantive dieſes V. entbehren des Artikels, was bei allen dreien nicht ſelten iſt, indem der Ap. ſie oft wie Abſtracta behandelt. Der erſte Satz *ἁμαρτία — κυριεύσει*, den die Part. *γὰρ* als einen das Vorhergehende begründenden darſtellen muß, da an eine bloße Erläuterung nicht gedacht werden kann, hat drei Hauptarten der Erklärung erfahren, wieſern die Einen eine Art von Verbot darin finden: die Sünde ſoll oder darf nicht über Euch herrſchen (Heum., Seml., Mor., Koppe, Flatt, A.), Andere einen Ausdruck des Vertrauens, daß die Römer der Sünde die Herrſchaft nicht geſtatten werden (Meyer, Fritzſche), noch Andere Verſicherung der Unmöglichkeit, daß ſie Herrſchaft über ſie erlangen könne (die alten Ausll. und Erasmus, Calvin, Carpzov, Ch. Schmidt, Tholuck, Klee, Reiche, Köllner, de Wette.). Der erſten Auffaſſung ſteht entgegen, daß 1) die 3. Sing. des Fut. eine ſolche imperativiſche Bedeutung gar nicht hat; 2) der Satz eine wahre Tautologie enthielte: Die Sünde herrſche nicht in Euch, ſo daß Ihr ihr gehorchtet, noch gebet ihr Eure Glieder zum Dienſte hin, ſondern vielmehr gebt Euch und Eure Glieder Gott zum Dienſte, denn die Sünde darf nicht über Euch herrſchen*); 3) weil der nächſte Satz: *οὐ γάρ κ. τ. λ.* als Grund eines ſolchen Sollens nicht aufgefaßt werden kann (Reiche). Die zweite unterſcheidet ſich von jener nicht im Weſen ſondern nur in der Form, denn zu wem ich ſage: du wirſt das ſchon nicht thun, von dem fordre ich daß er es nicht thue, ſuche ihn bloß durch Ausſprechung meines Vertrauens dazu ſtärker zu ermuntern. Und hier kann ich wieder nicht umhin den Gedanken tautologiſch zu finden, wozu kommt daß ich zweifle ob die Worte dieſen Sinn (= *οὐ γὰρ ἐάσετε κυριεύειν τὴν ἁμ.*) haben können, indem *κυρ.* bedeutet: dominari, Herr ſeyn, Gewalt beſitzen über Jemand, und es doch nicht Eins iſt zu ſagen: Cajus wird keine Gewalt über dich haben, oder: du wirſt dem Cajus keine Gewalt über dich geſtatten. Nach der dritten Auffaſſung giebt P. als Grund weßhalb

*) Fritzſche leugnet das Tautologiſche eines ſolchen Satzes, indem er ihm dieſen Sinn giebt: nam volo vos haec facere his argumentis commotos. Aber Theils bleibt er auch ſo noch etwas tautologiſch, Theils und hauptſächlich haben P. Worte nichts von dem was er hinzugefügt hat.

er die Forderung des vor. V. an ſeine Leſer ſtellen zu dürfen glaube, die Gewißheit an, daß die Sünde über ſie als Gläubige nicht werde herrſchen, ſie nicht ihrer Gewalt unterwerfen können. Man wendet ein 1) P. habe dieſe Gewißheit nicht ausſprechen können, weder bedingt, weil ſie da unnütz ſeyn würde, noch unbedingt, weil er dann zu Viel verſprechen würde (Meyer, Fritzſche.). Darauf antworte ich: Bedingt — nehmlich bei Befolgung ſeiner Ermahnungen — wollte er ſie nicht ausſprechen, weil dies gegen die Eigenthümlichkeit des ganzen Abſchnitts geweſen wäre, wohl aber unbedingt, denn weit entfernt von der Meinung daß die Sünde auch über die Chriſten noch eine Herrſchaft habe*), iſt er lebendig überzeugt daß der *wahre* Chriſt, ſo ideal zumal wie er hier ihn denkt, der Herrſchaft der Sünde völlig enthoben (vgl. V. 18. 22. VIII, 2. 12.), ihr keinen Dienſt mehr ſchuldig ſey. 2) Das Verbum erhalte bei dieſer Erkl. die Bedeutung: Herrſchaft erlangen, während es doch nur herrſchen bedeute (Fritzſche). Erſtlich iſt dies nicht nothwendig, und ſodann, wenn es wäre, würde κυριεύειν eben ſowohl bedeuten können: dominum fieri, als βασιλεύειν bedeutet: regem fieri (vgl. 1 Kor. IV, 8. Herod. IV, 160.). 3) P. würde ſich, wenn er einen ermuthigenden Gedanken dieſer Art ausſprechen wollte, weitläuftiger darüber ausgelaſſen, ihn nicht nur durch das dunkele Wort οὐ γάρ — χάριν für ſeine Leſer unverſtändlich begründet haben. Aber erſtlich haben Argumente dieſer Art immer etwas unſicheres, können höchſtens bisweilen als ſubſidiariſche angewendet werden, ſodann konnte dem Ap. dieſer Satz, deſſen er ſich oft bedient haben mußte, wirklich viel klarer und anerkannter erſcheinen als vielleicht uns; endlich aber darf nicht vergeſſen werden daß derſelbe zugleich die Beſtimmung hat, die V. 15. herein tretende Frage zu erwecken, und daher ſo kurz und ſententiös ausgeſprochen werden mußte, wie wir ihn finden, weil nur in dieſer Form er ſeine Beſtimmung erfüllen konnte. Daher glaube ich dieſe Erklärungsart noch nicht für widerlegt halten zu müſſen, und behalte ſie auch jetzt noch bei. Die letzten Worte: οὐ γάρ — χάριν enthalten den Grund, weßhalb der Ap. die Gewißheit: Die Sünde wird über Euch nicht herrſchen können, ausſprechen darf. Sie ſtehn nicht unter dem Geſetz ſondern unter der Gnade. εἶναι ὑπό τι bedeutet: einem Dinge unterworfen ſeyn, alſo εἶναι ὑπὸ τ. ν. dem Geſetze unterworfen ſeyn, unter der Herrſchaft deſſelben ſtehn (vergl. Gal. IV, 4 f. 21.); und eben ſo ὑπὸ χάριν εἶναι unter der Herrſchaft

*) Fritzſche citirt dafür Gal. V, 16 f., aber ich finde dort nur die entgegen geſetzte Behauptung, daß wer πνεύματι περιπατεῖ, die Begierden des Fleiſches nicht vollbringen werde. Vollbringt er ſie aber nicht, ſo findet keine Nöthigung dazu, alſo auch keine Herrſchaft der Sünde für ihn Statt.

der χάρις ſtehn. Dieſe χάρις iſt die Gnade Gottes, welche zwar auch im A. B. über den Menſchen gewaltet hat, nicht aber das eigentlich und einzig herrſchende Princip geweſen iſt, was ſie erſt durch Chriſtum geworden iſt. P. ſtellt hier mit Uebergehung der Zeit, wo weder der νόμος noch die χάρις herrſchte, deren Erwähnung hier nicht in ſeinem Zwecke lag, die beiden Hauptperioden der Menſchheit einander entgegen, die der Geſetzlichkeit, wo der Menſch den Willen Gottes kennt, und weiß daß er ihn befolgen ſoll, aber weil das Gebot ihm nicht allein die erforderliche Kraft zur Befolgung nicht verleiht, ſondern auch die — V, 20. bereits angedeutete, K. VII. weiter auszuführende — Wirkung hat, die Sünde nicht zu mindern ſondern zu mehren, ihn nicht befolgen kann, und unter der Herrſchaft der Sünde ſteht, und die der chriſtlichen Freiheit, wo der Menſch dem Dienſte des Geſetzes enthoben iſt, aber im Genuß der ſeine geiſtigen Kräfte mehrenden, und mit dem göttlichen πνεῦμα ihn erfüllenden Gnade, als eine neue Creatur von der Gewalt der Sünde frei, und Gottes Willen ohne Geſetz zu befolgen ſo fähig als willig iſt. Und weil die Chriſten als Solche — ob alle Individuen, geht ihn nichts an — unter der Herrſchaft der Gnade ſtehn, ſo ſagt er ihnen allen ohne Beſchränkung noch Ausnahme, daß eben deßhalb die Sünde keine Herrſchaft mehr über ſie erlangen könne. Daß der heidenchriſtliche Theil der Leſer unter dem Geſetze nie geſtanden hatte, hindert hier nicht; denn Theils ſagt er nicht οὐκέτι, ſondern nur οὐκ ἐστέ, Theils iſt ſein Zweck hier nicht, ihren frühern und jetzigen Zuſtand zu vergleichen, ſondern ihnen — nicht ohne Seitenblick auf die Beſtrebungen derer, welche auch die Heidenchriſten dem ζυγῷ δουλείας unterwerfen wollten — das wahre Weſen ihrer jetzigen Stellung bemerklich zu machen im Gegenſatz gegen die von Vielen überſchätzte Stellung der Geſetzunterthanen in der Zeit des abgethanen alten Bundes.

So wie aber der Satz V, 20 f. in unſittlichen und übelwollenden Gemüthern zu der oben V. 1. aufgeworfenen Frage Veranlaſſung geben konnte und gewiß gegeben hatte, ſo konnte auch die Lehre von der Freiheit vom Geſetz zu manchem Mißbrauch und mancher Mißdeutung Gelegenheit gegeben haben, als liege in dieſer Freiheit Aufhebung des Sittengeſetzes und Berechtigung zum unſittlichen Leben, und die bekannte Beſchuldigung osores generis humani zu ſeyn, konnte von feindſeligen Juden oder Heiden leicht hierauf gebaut werden. Denn die das Geſetz Gottes abſchütteln, wozu werden die nicht fähig ſeyn? Und doch war Paulus himmelweit entfernt von jedem Gedanken dieſer Art, und ſeine Lehre erſt bringt wahre, lebendige Sittlichkeit in die Menſchheit, weil ſie den Menſchen frei macht von aller ängſtlichen Befangenheit durch Gebot und Drohung, und den durch

die großen Thatſachen des Chriſtenthums Ergriffenen durch Bande neuer Art an den Willen Gottes und ſeine Pflichten knüpft. Dem Ap. konnte die Möglichkeit eines Mißbrauchs ſeiner Lehre um ſo weniger entgangen ſeyn, als ihm Fragen wie die welche er hier ſelbſt thut, gewiß ſchon öfter vorgekommen waren; ich bin daher überzeugt, es falle ihm nicht nur nach Abfaſſung von V. 14. erſt ein, was wohl für Folgerungen daraus abgeleitet werden möchten, ſondern er habe vielmehr die letzten Worte in der Abſicht gerade ſo hingeſtellt, um daraus Gelegenheit zu nehmen, die nun eintretende falſche Folgerung ſelbſt auszuſprechen und zu widerlegen*). Sollen wir ſündigen, weil wir nicht unter dem Geſetze ſtehn, ſondern unter der Gnade? Die Frage iſt, was das Gefragte ſelbſt betrifft, allerdings dieſelbe wie V. 1., aber der Grund worauf die Geſtattung des Sündigens gebaut iſt, ein verſchiedener. Von ſelbſt aber verſteht ſich, daß er von ſeinen Leſern unmittelbar nach der vorhergegangenen Darſtellung ſolch eine Frage nicht erwarten konnte; aber es iſt ihm nicht ſowohl um dieſe für den gegenwärtigen Augenblick, als um die Verhütung einer ſolchen Folgerung überhaupt und zu jeder Zeit zu thun.

V. 16. Die Folgerung iſt abgewieſen durch *μὴ γένοιτο*, und es beginnt eine Gedankenreihe, über deren Verhältniß zu derſelben die Meinungen nicht ganz in Einklang ſind. Schon in alter Zeit ſcheint man verſchieden darüber geurtheilt zu haben, wie die Abweichung der Lesart zeigt. Für *οὐκ οἴδατε* nehmlich bieten die occid. Zeugniſſe, **D*FG. boern. clar. flor. harl.* Sedul. Beda**, *ἢ οὐκ οἴδατε*. Der Unterſchied iſt dieſer: Schrieb P. *ἢ οὐκ οἴδ.*, ſo hatte er den Satz den er beweiſen wollte ſchon ausgeſprochen, und provocirt zur Begründung deſſelben auf eine Thatſache des Bewußtſeyns ſeiner Leſer; dieſer Satz könnte dann, da über V. 15. nicht hinaus gegangen werden darf, nur der in *μὴ γέν.* enthaltene ſeyn: es darf nicht geſchehn. Schrieb er dagegen nur *οὐκ. οἴδ.*, ſo will er nicht ſowohl den vorhergehenden Satz beweiſen, als beginnt vielmehr eine auf dieſen bezügliche ganz neue Gedankenreihe, aus welcher ein mit ihm nahe verwandter Satz erſt geſchloſſen werden ſoll (vgl. zu 1 Kor. III. 16.). Nun hat dieſer Text bei weitem die beſte Bezeugung, und das Folgende iſt weit weniger Begründung eines vorhergehenden Satzes, als Entwickelung des Verkehrten und Schädlichen, was darin liegen würde, wenn der Menſch der Sünde dienen wollte; ſo halten wir uns für berechtigt zu gleicher Zeit dieſen Text beizube-

---

*) Was den Text anlangt, ſo leſe ich mit Lachm. und Fritzſche *ἁμαρτήσωμεν* nach ACDEJ. vielen Min. Clem. Str. III, 8. (p. 539. P.), nicht als Conj. Fut. nach Reiche's und Olsh. Meinung, ſondern als Conj. Aor.

halten, und vorläufig die Anſicht bei uns feſtzuſtellen, daß wir hier nicht ſowohl Beweis eines vorhergehenden Satzes, als den Beginn einer neuen Entwickelung, den Hauptſatz ſpäter erſt zu erwarten haben. — Den erſten Satz nun: ᾧ παριστ. — ὑπακούετε für einen ganz allgemeinen Satz zu halten, welcher erſt in den letzten Worten: ἤτοι — δικαιοσύνην eine Anwendung auf beſtimmte Verhältniſſe erhalte, beſtimmt mich 1) das Tempus der Verba, nehmlich Präſens, nicht Futur., um eine zu erwartende, oder Prät., um eine ſchon wirklich geſchehene Hingabe zu bezeichnen, 2) das Pronomen ᾧ, das erſtlich ein anderes Genus hat als die in den letzten Worten folgenden Subſtantive, und zwar Maskulin, wiefern der Herr dem ſich Einer hingiebt, in dieſem Geſchlechte gedacht werden muß, und ſodann, wenn hier ſchon an eine Wahl zwiſchen zwei Herren gedacht würde, ein ganz anderes, nehmlich ὁποτέρῳ, oder mit beſtimmter Rückſicht auf die beiden ſogleich zu benennenden Herrinnen ὁποτέρᾳ, ſeyn müßte. Nun iſt der Gang der Gedanken dieſer: Wem ſich Einer zum Dienſte hingiebt, deſſen Knecht iſt er; Ihr habt Euch der Gerechtigkeit zum Dienſte hingegeben, alſo ſeyd ihr fortan Knechte der Gerechtigkeit. Dieſe Gedanken ſind von hier bis V. 18. alle wirklich vorhanden, aber nicht in dieſer rein ſyllogiſtiſchen Form, ſondern oratoriſch Theils etwas anders gewandt, Theils durch paſſende Zuſätze vermehrt; aber das wahre Verhältniß wird hierdurch nicht aufgehoben, wie die Betrachtung des Einzelen, hoffe ich, deutlich machen wird*). Der Vorderſatz: Wenn Ihr Euch als Knechte hingebt zum Gehorſam, d. h. um ihm fortan Gehorſam zu leiſten, bedarf keiner Erläuterung, der Akk. δούλους, den ein Paar unbedeutende Zeugniſſe (17. 48.* **Appollinar. in cat.**) auslaſſen, könnte — was auch Köllner zugiebt — fehlen, iſt aber als völlig ſicher anzuſehn. Im Nachſatze kann ich mich noch nicht überzeugen, daß in dem Vorderſatze: Wenn ſich Einer zum Knechte hingiebt, ein anderer Nachſatz richtig folge als der auch von Reiche und Meyer anerkannte, deſſen Knecht iſt er nun, ſo daß alſo der Nachdruck nicht ſowohl auf δοῦλοι (wie Kölln., de Wette, Fritzſche fordern) als auf dem Verbum ruhe. Jetzt hätte der Ap. bloß ſchreiben können: τούτου δοῦλοι ἐστέ, aber es ſchien ihm zweckmäßig das ὑπακούειν noch ſtärker hervorzuheben, und darum wiederholte er mit Weglaſſung von τούτου den Vorderſatz in den Worten ᾧ ὑπακούετε, eine Art zu ſchreiben welche zwar nicht ganz dieſelbe iſt, aber große Aehnlichkeit hat mit der Weiſe der Griechen, den Vor-

---

*) Mit dieſer meiner Anſicht ſtimmt die von Reiche am meiſten überein, während die der Uebrigen mehr und minder davon abweicht. Sie beſtreiten will ich nicht, es würde zu weit führen, es mag genügen der meinigen die beſte Begründung zu geben, die ich ihr etwa geben kann.

derſatz bisweilen hinter dem Nachſatze zu wiederholen*). Iſt aber der erſte Theil des V. ein völlig allgemeiner Satz, ſo kann der zweite nur eine Anwendung deſſelben auf das beſtimmte Verhältniß ſeyn, das eben hier ins Auge gefaßt wird. Nach den Worten iſt er es nicht, denn Theils hat P. ſchon im erſten Theile die zweite Perſon gebraucht, welche jenem nicht zukommt, Theils giebt er auch den zweiten nicht in ſolcher Form; aber der Sache nach iſt er's, denn aus dem allgemeinen Satze: Wem ſich Einer zum Gehorſam hingiebt, deſſen Knecht iſt er, folgt der andere: alſo iſt der Menſch entweder der Sünde oder der Tugend Knecht, je nachdem er ſich entweder jener oder dieſer hingiebt, P. aber hat dort die zweite Perſon gebraucht, weil *dieſe* der Briefform angemeſſener war, und zieht nun hier den Schluß ins Kurze, indem er bloß ſagt: es ſey nun der Sünde oder der Tugend (dies drückt *ἤτοι — ἢ* — aus), und nachdem er den erſten Theil ſo geformt wie wir ihn ſehn, konnte er ſo, ja konnte er ohne läſtige Breite kaum mehr anders thun. Die Tugend oder Sittlichkeit nennt er *ὑπακοήν*, Gehorſam, weil, wie alle Sünde ihm Ungehorſam (*παρακοή*, V, 19.), ſo alle Tugend Gehorſam gegen den Willen Gottes iſt, ſo daß der Gegenſatz, der in den Worten nicht erſcheint, in den Sachen richtig gegeben iſt. Zu den beiden Genitiven, oder eigentlich zu den Sätzen *δοῦλοι ἐστὲ ἁμαρτ.* und *ὑπακοῆς***) ſind die Glieder *εἰς θάνατον****) und *εἰς δικαιοσύνην* gefügt. Sie ſollen offenbar die Folgen bezeichnen, zu welchen der Dienſt der Sünde und der Tugend führt. Zur logiſchen Vollſtändigkeit gehören dieſelben nicht, denn die Gedankenreihe würde eben ſo vollſtändig ablaufen als ſie mit ihnen thut; wohl aber zur oratoriſchen, wiefern der Ap. ſeine Leſer hier ſchon auf das aufmerkſam machen will, was der Menſch ſich ſelbſt bereite, je nachdem er der Sünde diene oder der Sittlichkeit, um ſie dadurch vor jeder Luſt zu jenem Dienſte abzuſchrecken. Den *θάνατος* vom phyſiſchen Tode zu verſtehn (Fritzſche) iſt mir deshalb unmöglich, weil dieſer

---

*) Glöcklers Auffaſſung dieſes Relativſatzes = *οὕτως ὅτι ὑπακούετε αὐτῷ* — müßte wenigſtens lauten: *ὥστε ὑπακούειν* — iſt als grammatiſch unrichtig abzuweiſen.

**) Nicht, wie Glöckler will, zu dem Prädikate *ὑπακούετε* des vorhergehenden Satzes, was ganz unmöglich iſt.

***) Die dieſe Worte auslaſſenden Auktoritäten DE. Syr. Erp. Sahid. Arm. clar. germ. Aug. und vielleicht Ruf. ſind nicht nur viel zu unbedeutend, um an eine Aenderung im Text zu denken, ſondern auch die Auslaſſung ſelbſt ſo ſichtlich aus dem Anſtoß hervorgegangen, welchen der ungenaue Gegenſatz von *θάνατος* und *δικαιοσύνη* gab, daß Mills von Griesb. und Koppe gebilligte Meinung, dieſe Worte ſeyen nur um des Gegenſatzes mit *εἰς δικαιοσ.* willen herein geſetzt, als völlig unrichtig anzuſehn iſt. Ein Interpolator hätte dann *κατάκριμα* oder etwas anderes der *δικ.* beſſer entgegen geſetztes hingeſtellt.

1) oben V, 12 ff. als Folge der Sünde Adams dargeſtellt worden iſt, und 2) die welche ſich der ὑπακοὴ ergeben, eben ſowohl trifft als die der ἁμαρτία, und folglich eine ſolche Drohung nichts beſagen würde. Entweder alſo es iſt bloß der geiſtige Tod (Meyer), oder es iſt die ganze Summe der Unſeligkeit welche für den Sünder mit dem phyſiſchen Tode verbunden, und welcher der ſittliche Menſch, welchen derſelbe zur ζωὴ hinüberführt, enthoben iſt (Köllner), wenn wir nicht vielmehr glauben wollen, P. bezeichne durch θάνατος den Tod auf welchen kein Leben folgt, was wir dann thun können, wenn wir uns überzeugt haben, daß er eine Auferſtehung der Ungläubigen nicht erwartete. δικαιοσύνη als Frucht der ὑπακοὴ kann die δικ. nicht ſeyn, welche er von der πίστις allein, ohne alle Mitwirkung der ἔργα herleitet, denn dann widerſpräche er ſich ſelbſt. Aber auch das ſittliche Leben ſelbſt kann ſie nicht ſeyn, denn dieſes iſt ſchon die ὑπακοή. So bleibt nur übrig das Wort von dem Zuſtande zu verſtehn, zu welchem das ſittliche Leben den Menſchen führt, nehmlich der vor Gott geltenden Rechtſchaffenheit, zu welcher auch nach des Ap. Ueberzeugung die Beobachtung des Geſetzes, wenn ſie nur möglich wäre, jeden Menſchen leiten würde. Hier wird dieſe Möglichkeit geſetzt, für den Menſchen welcher ἐν χριστῷ iſt, durch ihn die δικαιοσύνην ἐκ πίστεως erlangt hat, für die Sünde todt, und im Beſitze des πνεῦμα iſt, für dieſen iſt ſie nicht mehr unerreichbar, er kann den Willen Gottes thun, und thut ihn, alſo wird er auch wirklich δίκαιος, nicht ἐξ ἔργων νόμου, ſondern ἐξ ὑπακοῆς, ἐν πνεύματι ἁγίῳ. Von dieſer δικαιοσύνη ſpricht er hier; da er ſie aber dem θάνατος entgegen ſtellt, ſo muß er, obwohl im Worte dies nicht liegt, doch als dasjenige gedacht haben, was den Gegenſatz von jenem, die ζωὴν αἰώνιον, herbei führe, was er auch von ihr, wenn auch mit andern Worten, II, 7. wirklich ausſagt. Der vollſtändige Inhalt unſers Verſes iſt nun alſo dieſer: Wem ſich der Menſch zum Dienſte hingiebt, deſſen Knecht und Eigenthum iſt er. Ergiebt er ſich der Sünde, ſo gehört er der Sünde an, und die Folge davon iſt der Tod; ergiebt er ſich dem Gehorſam gegen Gottes Willen, ſo iſt dieſer fortan ſein Herr, und ſeine Frucht wahre, gottgefällige Rechtſchaffenheit.

V. 17. Der Unterſatz. Seine einfache, rein logiſche Form würde ſeyn καὶ μὴν ὑμεῖς, oder ὑμεῖς δὲ παρεστήσατε ἑαυτοὺς δούλους τῇ ὑπακοῇ, woraus dann der Schluß folgen würde: δοῦλοί ἐστε αὐτῆς. Wirklich iſt auch nur dies der weſentliche Inhalt des V., aber wie der Ap. den Oberſatz freier, redneriſch gemüthlicher, ausgebildet hat, ſo auch jetzt den Unterſatz. So dringt ihn gleich ſein frommer Sinn, nicht nur die Sache auszuſprechen wie ſie iſt, ſondern auch Gott dafür zu danken daß

ſie's iſt. Doch nicht dies nur, ſondern auch den Satz ſelbſt bringt er in anderer Form, wiefern er nicht bloß ihrer Hingabe an die Sittlichkeit gedenkt, ſondern auch des vorhergehenden Zuſtandes ihres Sündendienſtes, um durch den Contraſt dieſe dankenswerthe Veränderung ihnen deſto fühlbarer zu machen, was denn natürlich auch auf die Form des Schlußſatzes (V. 18.) Einfluß gehabt hat. Noch bin ich nehmlich der Meinung, Hauptſatz ſey ihm nicht der erſte der beiden Sätze, ſondern vielmehr der zweite, ὑπηκούσατε — διδαχῆς, und der erſte ſtehe bloß um des Contraſtes willen da: Dank ſey Gott daß Ihr, obwohl Ihr einſt Knechte der Sünde waret, doch nun u. ſ. w. Freilich muß man, um dies anzunehmen, zugeben daß im erſten Satze μὲν ausgelaſſen ſey, aber, ſo ſehr auch die von mir an anderm Orte aufgeſtellte (zu Eph. V, 8. 1 Kor. I, 22.) Behauptung, daß P. dies ſehr häufig thue, von allen Seiten her angegriffen wird, ſo kann ich mich doch von der Ueberzeugung ihrer Richtigkeit noch nicht trennen, und daher, da faſt keine Redeform den griechiſchen Schriftſtellern geläufiger iſt als die, dem Satze den ſie ausſprechen wollen einen conceſſiven Gegenſatz um des Contraſtes willen voran zu ſchicken, P. aber nur darin von ihnen abweicht, daß er die Part. μὲν nicht immer hinzufügt, glaube ich hieran keinen Anſtoß nehmen zu dürfen. Von den neuſten Auslegern ſtimmt nur de Wette*) hiermit überein, die übrigen, da ſie die Auslaſſung von μέν, alſo auch das bezeichnete Verhältniß der beiden Sätze nicht anerkennen, müſſen nun ſchon im erſten einen Gegenſtand des Dankes anerkennen, und erlangen dies dadurch, daß ſie ἦτε mit ſtarkem Nachdruck belegen, und den Worten: daß ihr — geweſen ſeyd, den Sinn beilegen: daß die Zeit Eurer Knechtſchaft vorüber iſt. Aber abgeſehn davon, daß hier, wo dieſer früheren Knechtſchaft noch mit keiner Sylbe erwähnt worden iſt, die Worte wohl kaum ſo möchten verſtanden worden ſeyn, iſt es auch gar nicht dies, was P. will, ſondern vielmehr das, daß nach der V. 16. gegebenen Regel nach geſchehener Hingabe an die Sittlichkeit ſie dieſer unterthan ſeyn müſſen, der Sünde nicht mehr dienen dürfen, und darum kann ich mich ihrer Deutung nicht anſchließen. — Im Hauptſatze iſt die Auflöſung in die Conſtruktion: ὑπηκούσατε τῷ τύπῳ τῆς διδ. εἰς ὃν παρεδόθητε, bei welcher nichts als eine ganz legitime Attraktion angenommen wird, gegenwärtig ſo allgemein als richtig anerkannt, daß die beiden andern: ὑπηκούσ. εἰς τὸν τ. τ. δ. ᾧ παρεδόθητε (Bengel), und: ὑπ. εἰς τ. τ. τ. διδ. ὃν

---

*) Van Hengel Annott. in loca nonnulla N. T. Amst. 1824., wo S. 124. die gleiche Anſicht vorgetragen ſeyn ſoll, iſt mir nicht zu Geſicht gekommen.

παρεδόθητε (= ὃς παρεδόθη ὑμῖν. Grot. u. v. A. neuerlich Winer Gr. S. 213.) für aufgegeben betrachtet werden können. Beide ſcheitern daran daß ὑπακούειν εἴς τι nicht gleichgeltend mit ὑπ. τινὶ πρ. iſt, die letztere noch überdies an der Unmöglichkeit zu ſagen: παραδίδομαί τι für παραδίδοταί μοί τι. Das Verbum ὑπακούειν konnte P. brauchen, weil er die Annahme des Chriſtenthums als einen Gott geleiſteten Gehorſam, ein ſich Fügen in die von Gott vorgezeichnete Heilsordnung, die Verweigerung derſelben als Ungehorſam gegen Gott zu betrachten pflegt, und brauchte es an dieſer Stelle, weil er dem Sinne nach daſſelbe auszudrücken hatte wie im Oberſatze (παριστάνετε ἑαυτοὺς εἰς ὑπακοήν). ἐκ καρδίας, von Herzen, kommt ſo ohne Beiwort nicht wieder vor, worin auch der Grund liegt, weßhalb cod. A. u. a. aus 1 Tim. I, 5. 2 Tim. II, 22. καθαρᾶς hinzu geſetzt haben. Die Beſchränkung der διδαχή auf die Erlöſungslehre, die ich früher forderte, iſt ohne Grund, es iſt ganz allgemein die chriſtliche Lehre. Da er von einem τύπος derſelben ſpricht, ſo fragt ſich, in welchem Sinne? Manches iſt erſonnen worden, Eindruck der Lehre auf's Gemüth, weil ja doch τύπος urſprünglich das eingedrückte Maal bezeichne (Kypke, Roſenm.), weder ſprachlich richtig, noch zu den übrigen Ausdrücken paſſend, Vorbild oder Muſter (Oek., Reiche, A.), an ſich nicht unſtatthaft, aber, wie Fritzſche bemerkt, zu ὑπακούειν wenig paſſend, u. dergl. Es kann aber ganz einfach als Form, Geſtalt, der Lehre gefaßt werden (de Wette, Meyer, Fritzſche), wiefern die chriſtliche Lehre eine beſtimmte Lehrform war. Daß παραδιδόναι nicht mit dem Dativ, ſondern mit εἰς conſtruirt iſt, darin darf kein beſonderer, tieferer Sinn geſucht werden; zwar möchte ich Stellen wie Sir. IV, 19. Röm. I, 24. 26. 28. nicht für eigentliche Belege des Gebrauchs annehmen, aber Theils finden ſich allenthalben Spuren des erſten Entſtehns des ſpäter allgemein gewordenen Gebrauchs von εἰς für den Dativ, Theils kann das Wort τύπος ſelbſt zur Wahl dieſer Form des Ausdrucks mitgewirkt haben *).

Daß V. 18. den Schluß aus den bisherigen Prämiſſen enthalte, wie auch Reiche und Meyer urtheilen, erhellt daraus, daß der Ap. hier zum Prädikate des Oberſatzes zurückkehrt. Hätte er nun die ganze Argumentation in rein logiſcher Form abgefaßt, und namentlich V. 17. nur den einfachen Unterſatz ausgeſprochen, ſo könnte er auch den Schlußſatz nur durch eine fol-

*) Fritzſche läßt es dahin geſtellt, ob man παρεδόθητε reflexiv (vos tradidistis) oder paſſiv zu nehmen habe. Ich geſtehe daß ich die erſtere Faſſung für unmöglich halte, indem der Ap. dann fürwahr nicht Aor. Paſſ. ſondern Akt. mit ἑαυτοὺς geſchrieben haben würde.

gende Partikel ausdrücken; nachdem er aber dies nicht gethan, und zumal V. 17. die Erinnerung an ihren früheren Zuſtand hinzugefügt, darf es ihm wohl frei ſtehn, ſich der Part. δὲ zu bedienen, obwohl ſie eigentlich nur Uebergangspartikel — in Schlußreihen von Folgerung zu Folgerung — iſt. Glöckler und Fritzſche urtheilen anders, denken V. 18. in enger Verbindung mit V. 17. als fortgeſetzte Erläuterung, daher ſie auch nur ein Komma zwiſchen beide VV. ſetzen. Mir ſcheint aber die andre Anſicht richtiger. So wie nun im Unterſatz des frühern Zuſtandes erwähnt worden, ſo auch hier, nur mit dem Unterſchiede, daß die Leſer hier als befreit von dem früheren Dienſte dargeſtellt werden. Dieſe Befreiung iſt zwar in der Schlußreihe ſelbſt noch nicht ausgeſprochen, allein Theils folgte aus der Hingabe an den entgegen geſetzten Herrn, da Einer nur entweder der Sünde oder der Sittlichkeit dienen kann, von ſelbſt daß ſie von jener frei ſeyn müſſen, Theils durfte der Ap. wohl den Satz daß die Chriſten von der Herrſchaft der Sünde frei ſeyen, aus der erſten Gedankenreihe V. 1—14., wo er mehrmals ausgeſprochen und erwieſen worden iſt, entlehnen und hier für ſeinen Zweck benutzen. Der Hauptſatz iſt ſeinem Weſen nach ganz der V. 16. ausgeſprochene, nur daß er anſtatt δοῦλοί ἐστε hier ἐδουλώθητε ſagt, was daher kommt, weil er V. 17. den Uebergang aus einer Dienſtbarkeit in die andere namhaft gemacht hat; daß er aber nicht wieder ὑπακοή, ſondern δικαιοσύνη geſetzt, iſt eine Verkürzung, die er ſich um ſo mehr erlauben konnte, als ſein Schluß dadurch eine größere Bündigkeit erhielt. Sind nun aber die Chriſten als Solche δοῦλοι τῆς δικαιοσύνης, ſo fällt jeder Gedanke an ein ἁμαρτάνειν für die Folgezeit hinweg, und die V. 15. aufgeſtellte Frage iſt vollſtändig beantwortet.

V. 19. Ἀνθρώπινον λέγω, eig. ich ſage Menſchliches. Nun iſt unleugbar daß der Ap. das Menſchliche im Gegenſatze des Göttlichen oder Geiſtigen als das Geringere gedacht wiſſen wolle — ſo 1 Kor. III, 3. und in der Formel κατὰ ἄνθρωπον, ſ. zu III, 5. —, und daß eben dies auch hier der Fall ſey, lehrt der Beiſatz διὰ τὴν ἀσθ. κ. τ. λ., denn wäre dieſe Schwachheit nicht, ſo würde er auch nicht ἀνθρ. λέγειν. Jetzt fragt ſich, 1) liegt daſſelbe in den vorgetragenen Sachen, oder in der Art ihrer Darſtellung? 2) in beiden Fällen, bezieht ſich der Satz auf Vorhergehendes oder auf Folgendes? Auf die erſte Frage antworte ich: In den Sachen kann es nicht liegen. Zwar haben manche Ausll. es darin geſucht, entweder daß er ihnen die Forderung der Sittlichkeit als etwas bloß menſchliches, d. h. als Etwas darſtelle, was menſchliche Kraft nicht überſteige (Orig., Theod., A.), oder daß er nichts Höheres von ihnen fordere,

ſondern nur den gleichen Dienſt für Sittlichkeit, den ſie zuvor der Unſittlichkeit geleiſtet (Calv., A.); aber erſtlich iſt im Vorherg. gar keine Forderung da geweſen, ſo daß wenigſtens nur Beziehung auf das Folgende möglich wäre, ſodann kann er das was er da fordert unmöglich als etwas leichtes darſtellen wollen, ferner wenn das Menſchliche als Gegenſatz des Uebermenſchlichen gedacht wird, ſo kann er dies ſchlechthin von Niemand, auch von den πνευματικοῖς nicht fordern, weiter war hier nicht der Ort der Leichtigkeit der Sache zu erwähnen, endlich aber die Gleichheit des Dienſtes, des Eifers und der Anſtrengung darin, wird in den nächſten Worten gar nicht ausgeſprochen. Wir ſuchen daher das Menſchliche in der Art der Darſtellung. Nun iſt das Weſentliche und ſich gleich Bleibende der Darſtellung das, daß der Ap. von einer δουλεία ſpricht, nicht nur in Bezug auf die Sünde, was Niemand auffallen konnte, ſondern auch auf die Sittlichkeit, von welcher ſolche Ausdrücke wohl auffallen mochten, und zwar nicht nur von einem δοῦλον εἶναι, oder γεγοννέαι, ſondern ſogar paſſiv von einem δουλωθῆναι τῇ δικαιοσύνῃ. Da iſt nun wohl nichts natürlicher als eben darin das Menſchliche zu ſuchen, deſſen Anwendung er durch die ἀσθένεια τῆς σαρκὸς αὐτῶν rechtfertigen wolle; denn eine Rechtfertigung (was Reiche, Meyer leugnen) liegt allerdings in ſeinen Worten. Damit ſcheint nun aber auch die zweite Frage entſchieden, ob dieſelbe ſich auf das Vorhergehende beziehe oder auf das Folgende. Beziehung bloß auf Letzteres, welche viele Ausll. angenommen haben, kann durchaus nicht Statt finden, da dort nicht eine Darſtellungsform erſcheint, die noch nicht da geweſen wäre, ſondern nur in der ſchon ſeit V. 16. eingeführten fortgefahren wird; alſo nur entweder auf Beides (Reiche), oder auf das Vorangehende allein. Dies ſcheint das Richtige, denn einmal bedurfte es, wenn die bisherige Darſtellungsart gerechtfertigt war, für das Verbleiben in derſelben keiner Entſchuldigung mehr weiter, und ſodann folgt unſer Satz gerade auf den Ausdruck, welcher inſofern am meiſten der Entſchuldigung bedurfte, als das freie Hingeben an die Sittlichkeit als ein paſſives Unterworfen-werden dargeſtellt worden iſt, als welches P. ſelbſt es gar nicht denken konnte. Da ſcheint es nun als habe eben dieſer Ausdruck ihm die Nothwendigkeit vor Augen geſtellt, ſich ſeinethalb, und damit zugleich auch wegen der ganzen Art der hier gewählten Darſtellung rein geiſtiger Gegenſtände in einer aus gemein menſchlichen Verhältniſſen hergenommenen Form zu erklären. Mit dieſer Anſicht ſtimmen — in der Hauptſache wenigſtens, mit einzelen Abweichungen — Pareus, Koppe, Cramer, Flatt, Scholz, Glöckler, Stengel, de Wette, Köllner, Fritzſche, A. überein. Für uns iſt dieſe Be-

merkung des Ap. beachtenswerth; ſie zeigt uns, einmal daß er ſelbſt recht wohl weiß daß er in Bildern ſpricht, und daß dieſe Bilder, auch wenn ſie die Sache paſſend und anſchaulich bezeichnen, doch immer das Erhabene und Heilige in die Tiefen des gemein Menſchlichen herabziehen, und an ſeiner Erhabenheit verlieren machen; ſodann aber daß Er ſelbſt durch die Form hindurch in das Weſen der Sache blickt, und die Form nur wählt, um dem Bedürfniſſe ſeiner unvermögendern Leſer zuvorzukommen, und ſie wenigſtens ſo weit hinein zu führen ins Heiligthum, als ſich in Bildern und Gleichniſſen möglich machen läßt. So erſcheint er uns achtbar als höher ſtehend als das Bild erſcheinen läßt, aber gern herniederſteigend, weil das Bedürfniß der Schwachen ihm wichtiger iſt als der Ruhm tiefſinniger Darſtellung. — Wenn er nun als Urſache dieſes ſeines Herabſteigens die ἀσθένεια τ. σαρκὸς αὐτῶν angiebt, ſo iſt vor Allem klar, daß er ihnen damit keinen Vorwurf machen will. Denn was wohl ſollte ihn bewegen, den römiſchen Chriſten, die er nicht kennt, an deren perſönlichem Thun er im ganzen Briefe nicht das Geringſte rügt, in einem rein lehrenden Abſchnitte eines rein belehrenden Briefes, ohne alle Veranlaſſung, nur um einen von ihm ſelbſt gebrauchten Ausdruck zu rechtfertigen, Vorwürfe zu machen? Vorwürfe aber wären es, wenn er von ihrer fleiſchlichen Geſinnung ſpräche, darum ſehen wir von dieſer ab; den Genit. verſtehn wir zunächſt natürlich poſſeſſiv, alſo die Schwachheit welche die σάρξ beſitzt; σάρξ iſt ganz allgemein die niedere Natur des Menſchen im Gegenſatze gegen das πνεῦμα als die höhere, und von ihr ſagt auch der Herr ſelbſt daß ſie ſchwach ſey (Matth. XXVI, 41.). Die Schwachheit des Fleiſches aber als eines Theils vom Weſen des Menſchen bewirkt nothwendig daß auch dieſer ſelbſt ſchwach ſey, und inſofern iſt ἡ ἀσθ. τ. σ. ὑμῶν die durch die Schwachheit Eures Fleiſches bewirkte Schwachheit Eures Weſens, und zwar, da dieſelbe als Grund aufgeſtellt wird, warum er in der mangelhaften Form von Bildern und Gleichniſſen ſpreche, iſt hier die Schwachheit nicht von ihrer ſittlichen, ſondern von ihrer intellektuellen Seite anzuſehn; und daß ſie da noch nicht vollkommen, noch nicht πνευματικοὶ ſind, um die πνευματικὰ in der ihrer Natur entſprechendſten Form des Vortrags zu verſtehn, das kann er ihnen ohne Vorwurf ſagen. Daher nehme ich als den wahren Sinn des Satzes dieſen an: Ich ſpreche mich menſchlich d. h. in Bildern aus, die den gemeinen menſchlichen Verhältniſſen entnommen, und daher unvollkommen, aber dem Verſtändniſſe leichter zugänglich ſind, weil ich weiß daß Ihr noch σαρκικοί, noch nicht zur geiſtigen Vollkommenheit herangereift ſeyd, welche allein das Verſtehn ſolcher Dinge in vollkommnerer Form mög-

lich macht. Eine Parentheſe übrigens iſt der Satz nicht, wie ich ſelbſt ihn früher anſah; denn mit V. 18. war, wie gezeigt worden, die Gedankenreihe abgeſchloſſen, und was jetzt folgt, iſt eine Erläuterung ſeiner wahren Meinung über ihre Stellung zu Sünde und Sittlichkeit, nur daß ſie darum nicht ſofort als ſolche erſcheint, weil er, Statt zu ſagen: Meine Meinung nehmlich iſt dieſe, Ihr ſollet u. ſ. w., ſeine Erklärung in die Form einer Ermahnung eingekleidet hat. Die Partikeln ὥςπερ und οὕτω lehren uns, daß er eine Parallele zieht zwiſchen dem Leben der jetzigen Gläubigen vor und nach ihrer Bekehrung. Er ſagt alſo: Ehedem habt Ihr Eure Glieder und Kräfte hingegeben zum Dienſt oder zur Dienſtbarkeit τῇ ἀκαθαρσίᾳ καὶ τῇ ἀνομίᾳ. Beide Ausdrücke verſtehe ich mit v. A. von der innern Unſittlichkeit, welche bisher ἁμαρτία hieß, indem dieſe die Herrin iſt, welcher der Menſch ſich hingiebt, und zwar ſo daß ἀκαθαρσία, Unreinigkeit, die unlautere Geſinnung überhaupt, ἀνομία aber (Geſetzloſigkeit, Zügelloſigkeit, Frevel, das hebr. עָוֹן Levit. XVI, 21.) die ſündliche Neigung zu ungerechter, verbrecheriſcher That bezeichnen kann. Uebereinſtimmend Köllner, de Wette. Dagegen Reiche, Meyer, Fritzſche verſtehn die ἀκαθ. als die Befleckung oder den Schmutz, welchen die Seele durch unſittliche Geſinnung annehme; ich kann aber nicht begreifen wie er dieſen, die Wirkung, als die herrſchende Perſon darſtellen könne, als welche doch auch ſie die ἀκαθαρσία gedacht wiſſen wollen. Dagegen das zweite Mal bezeichnet ἀνομία die Frevelhaftigkeit, Sündigkeit des Handelns, mit dem Artikel, weil der Ap. von etwas wirklich dageweſenem ſpricht. εἰς bezeichnet ſie als Folge jener Hingabe; der Sinn alſo: damals habt Ihr Eure Glieder und Kräfte an unlautere Luſt und frevelhaften Sinn zum Dienſte hingegeben, und die Folge iſt ein ſündliches, zügelloſes Leben geweſen. Meyer will die Präp. final gefaßt wiſſen; doch wohl mit Unrecht, da ſie conſequutiv gedeutet werden kann, und P. ſeinen Leſern doch wohl eine ſo abſichtsvolle Unſittlichkeit nicht zuſchreiben will. Die einzige weſentlich abweichende Erklärung, wornach εἰς τὴν ἀνομ. bedeuten ſollte: aus einer Sünde in die andere, die ſich bei Theophyl., Erasmus, Luther, Cramer, Kölln., Olsh., A. findet, kann ſprachlich nicht gerechtfertigt werden, wiefern nicht nur der Artikel widerſteht, ſondern auch kein Glied mit ἐξ voran geht, wozu noch kommt, daß die Präp. im zweiten Satze doch durchaus nicht ſo verſtanden werden könnte. Im Nachſatze wird man δικαιοσύνη als Sittlichkeit oder Tugend zu nehmen, dieſe aber, wie zuvor die ἀκαθαρσία, als die inwohnende Quelle des thatſächlich ſittlichen Lebens zu betrachten haben. ἁγιασμός. Dies Wort, ſo wie ſein Stammwort ἁγιάζειν hat die

aus dem Hebr. mit herübergebrachte bloß ceremoniale Bedeutung der Abſonderung für den Gebrauch des Cultus, oder der Weihung, abgelegt, und eine ſittliche angenommen, wie aus der Vergleichung von 1 Kor. I, 30. 1 Theſſ. IV, 3. 4. 7. 2 Theſſ. II, 13. 1 Tim. II, 15. al. zu erſehen iſt, und zwar bezeichnet es wie in mehreren dieſer St. ſo in der unſrigen, nicht ſowohl den Akt der Heiligung, als den bereits erlangten Zuſtand der Heiligkeit oder Reinheit, die aber freilich nicht als eine abſolute, ſondern als eine relative und menſchliche aufzufaſſen iſt. Hier muß des Imp. wegen der Sinn ſeyn: die Gemeine ſoll ſich der Sittlichkeit (in Abſtrakto) hingeben, um einen Zuſtand der Heiligkeit und Reinheit ihres Lebens zu erzielen.

V. 20 ff. Daß der Ap. in den noch folgenden Sätzen nicht bloß die V. 19. ausgeſprochene Ermahnung erläutern wolle (Meyer, Fritzſche), ſondern vielmehr die Abſicht habe, dieſelbe durch Hinweiſung auf die unſeligen Folgen des Sündendienſtes und die ſeligen der neu begonnenen Heiligung zu begründen, und ſeine Leſer durch dieſes Mittel zum treuen Beharren auf dem beſſern Wege zu ermuntern (Kölln., de Wette), behaupte ich darum, weil 1) nichts mehr zu erläutern war, 2) nichts zur bloßen Erläuterung dienendes in dieſen Sätzen enthalten iſt, vielmehr 3) die Rückſicht auf die Frucht des einen und des andern Dienſtes unleugbar überwiegt. Als Ihr Knechte der Sünde wart, ſagt er, da wart Ihr ἐλεύθεροι τῇ δικαιοσύνῃ, frei in Bezug auf die Sittlichkeit. Abſichtlich, wie es ſcheint, ſetzt er den Dativ, nicht τῆς δικ. oder ἀπὸ τ. δ., denn im gemeinen Gebrauche — wohin auch der im Genit. wie in der Präp. liegende Begriff der Trennung führt — heißt ἐλεύθ. τινος oder ἀπό τινος nur derjenige, welcher ſich von Jemands Herrſchaft, unter der er ſchon geſtanden, losgemacht hat, was von den Römern nicht geſagt werden konnte. Die Freiheit iſt, wie natürlich, nicht eine ſolche, daß die Sittlichkeit damals keine Anſprüche an ſie gehabt, denn dieſe Anſprüche ſind ewig und unverjährbar, wie auch P. ſehr wohl weiß, ſondern die Freiheit des Rebellen, der die Anſprüche ſeines rechtmäßigen Gebieters nicht anerkennt, und alſo faktiſch von ihm frei iſt; übrigens, da auf dieſe Darſtellungsart der Gegenſatz ſtark eingewirkt hat, Begriff und Umfang derſelben nicht allzu ängſtlich in Unterſuchung zu ziehn; Ironie aber, oder halbe Ironie, welche Koppe, Reiche, Köllner, de Wette, Stengel, A. hier gefunden haben, wie Fritzſche richtig bemerkt hat, weder durch die Worte angedeutet, noch an ihrem Platze. — In Bezug auf V. 21. fragt ſich zuerſt, womit er zu verbinden ſey? Meyer und Fritzſche urtheilen, P. kehre hier zu V. 17. 18. zurück, wovon οὖν das Zeichen ſey. Ich kann nicht beiſtimmen. Zwar

wird οὖν für ſolchen Zweck gebraucht, aber nur dann wenn eine abgebrochene Rede wieder aufgenommen wird; dies aber iſt hier nicht der Fall, da V. 18. eine Gedankenreihe völlig geſchloſſen worden. Ferner würde bei dieſer Anſicht der Satz V. 20. des ihm gebührenden Gegenſatzes entbehren, den er, ob auch nur in Form eines Participialgliedes, V. 22. erhält, wenn man V. 21. an V. 20. knüpft. Endlich weiſt τότε ſo evident auf die Zeit hin, wo die Leſer ἐλεύθεροι τῇ δικ. geweſen, daß ich auch deßhalb die Verbindung nur mit dem nächſt vorher gehenden Satze machen zu dürfen glaube. Eine zweite Frage iſt, wo das Fragezeichen zu ſetzen ſey, nach τότε mit Luther, Mel., Chr. Schmidt, Heum., Carpz., Koppe, Flatt, Tholuck, Klee, Ben., Glöckl., Kölln., Stengel, Olsh., Schrader, de Wette, Griesb., Lachm., Scholz (Ausg. nicht Ueberſ.) oder nach ἐπαισχύνεσθε mit den Uebrigen, neuſtens Meyer und Fritzſche — Reiche ſchwankt —? Nach der erſten Weiſe fragt P. ſeine Leſer: welche Frucht hattet Ihr in jener Zeit d. h. was brachte Euch jener Sündendienſt zuwege? giebt dann ſelbſt die Antwort: Dinge deren (ἐφ' οἷς = τοιαῦτα ἐφ' οἷς) Ihr Euch jetzt ſchämt — nehmlich eine Menge von Laſtern und Schändlichkeiten, deren er ſie mit Schonung ſich ſelbſt entſinnen läßt —, und fügt den Grund hinzu: denn das Ende wozu ſie führen iſt der Tod. Nach der zweiten fragt er, was für eine Frucht ſie damals gehabt (von den Dingen) deren ſie ſich gegenwärtig ſchämen, läßt ſie die Antwort: Keine, oder: eine verderbliche, ſelbſt hinzu fügen, und begründet die nicht ausgeſprochene Antwort durch den letzten Satz. Für ſich hat die erſte Weiſe 1) daß die Rede durchaus vollſtändig iſt, denn die grammatiſche Unvollſtändigkeit, daß das Demonſtr. vor dem Relat. fehlt, iſt eine völlig legitime; 2) die ſententiöſe, ſchlagende Kürze, welche mir hier ſehr kräftig und zweckmäßig ſcheint. Ihr entgegen ſtellt Reiche Folgendes: a) der antwortende Satz ſondere ſich zu wenig ab, und beide Sätze ſtänden äußerſt abgeriſſen. Ich antworte: dies iſt nicht der Fall, und wenn es für unſer Denken wäre, doch nicht für griechiſche Lebendigkeit der Rede, die in den Diverbiis der Tragiker zahlloſe Beiſpiele ähnlicher Antworten darbietet. b) Der antw. Satz wäre zu unvollſtändig und dunkel, wenn auch nicht grammatiſch, doch logiſch blieben die „Dinge" unbezeichnet. Antw. Nur nicht für Leſer die durch V. 19. ſchon genügend an die frühere Geſtaltung ihres Lebens erinnert worden ſind, um keiner ſtärkeren Hinweiſung mehr zu bedürfen. 3) Die Dinge, deren ſich die Leſer ſchämen, ſind nicht der Nachtheil ſelbſt, ſie führen nur dazu. Antw. Nichts weniger, es iſt die ἀνομία welche auch V. 19. als die Folge der Hingegebenheit an die Sünde bezeichnet worden iſt, die wahre

Frucht derſelben. 4) Die verderbliche Endfolge, der Tod, ſey nicht der Grund des Schämens, denn zum Schämen führe nicht das Schädliche, ſondern das Schändliche. Antw. So urtheilte ich früher ſelbſt, aber mit Unrecht, denn wohl mag der ſich ſchämen, der ſieht, wie unheilbringende Früchte ſein Thun ihm zugezogen hat, ſchämen ſeiner Verblendung, die ihn dahinein gerathen ließ, ſchämen der Thaten ſelbſt, deren Schändlichkeit die ihn nun treffende Strafe ihn zu ſpät bedenken lehrt. Dieſe Gründe entſcheiden nicht wider jene Verbindungsart. Fritzſche, ihre Unhaltbarkeit anerkennend, ſtellt ihr (mit Meyer) neben den Gründen für die ſeinige V. 22. entgegen, welcher um mit V. 21. zu ſtimmen, nach dieſer Verbindungsart ganz anders geformt ſeyn müßte, nehmlich: τίνα κ. ἔχετε; ἐφ' οἷς οὐκ ἐπαισχύνεσθε, oder ἔχ. τ. κ. ὑμ. τὸν ἁγιασμόν. Die erſte Form, antworte ich, war dort nicht weſentlich, ſondern oratoriſch, ihre Wiederholung daher V. 22. nicht nothwendig, da man an Niemand, alſo auch an P. nicht, die Forderung ſtellen kann, daß er in der Form der Darſtellung keinen Wechſel eintreten laſſe; ja wiefern die Frageform dort einen Zweck hatte — die Hinweiſung auf das Zeugniß des Gewiſſens —, der hier nicht Statt findet, wo P. ſelbſt ſie auf die ſchöne Frucht der Hingabe an die Sittlichkeit hinzuweiſen hat, konnte dieſe Form daſelbſt nicht wiederkehren. Was die zweite anlangt, ſo iſt allerdings zuzugeſtehn, daß die Form in beiden VV. eine verſchiedene ſey, aber iſt ſie das denn nicht auch bei der andern Verbindungsart? Die Gegenſätze ſind alle da, dürfen wir in einer lebendigen Darſtellung fordern, daß ſie auch in der Form einander ſo entſprechen, wie in einer logiſch geordneten, rein didaktiſchen Abhandlung? Doch betrachten wir, ehe wir entſcheiden, die andere Verbindungsart. 1) Sie erfordert daß man vor ἐφ' οἷς hinein denke: ἐκείνων oder ἐξ ἐκείνων, als Andeutung der unſittlichen Werke der früheren Zeit. Aber zugeſtanden daß dies grammatiſch möglich ſey — die von Fritzſche beigebrachten Belegſtellen VII, 6. X, 14. XVI, 2. 1 Kor. X, 30. Luk. VI, 34. ſind von ganz anderer Art, mit Ausnahme von Röm. VII, 6. wo ἐν ᾧ auf νόμῳ zu beziehn, ganz gewöhnliche Attraktionen —, ſo iſt ja doch im Vorhergehenden ſolcher Werke gar noch nicht gedacht worden, ſondern erſt durch die Worte ἐφ' οἷς wird die Vorſtellung derſelben angeregt, es fehlt mithin dem Leſer Alles, worauf er das ἐκείνων beziehn könne. 2) Sie fordert Ergänzung der Antwort. Dies iſt oft der Fall, alſo kein Grund dagegen, wenn ſich in den Worten keine Antwort findet; wohl aber dann, wenn Worte da ſind, welche ohne Zwang als ſolche verſtanden werden können. Doch abgeſehn davon, die zu ergänzende Antwort ſoll die negative ſeyn: Keine Frucht. Aber das kann die Meinung des

Ap. nicht ſeyn, welcher vielmehr die böſen Werke als Frucht der Hingabe an die Sünde eben ſo denken muß wie er die Heiligkeit des Lebens als Frucht der Hingabe an die Sittlichkeit denkt, vgl. Gal. V, 19—22. 3) Sie ſchiebt den durch nichts im Vorherigen angeregten Satz: deren Ihr Euch jetzt ſchämt, in die Frage ſelbſt hinein, was ich nur für ungehörig anſehn kann. Aus dieſen Gründen muß ich bei der früher bereits als richtig aufgeſtellten Verbindungsart noch immer ſtehn bleiben. — Was zuletzt noch das Einzele anlangt, ſo iſt Reiche's Meinung daß καρπὸν ἔχειν = κ. φέρειν, und überdies καρπ. collektiv zu faſſen ſey, um οἷς darauf beziehn zu können, ſchon von Meyer und Fritzſche widerlegt, τέλος in ſeiner einzig möglichen Bedeutung: das Ende, der Ausgang zu welchem Etwas führt (Phil. III, 19. 2 Kor. XI, 15.), jetzt ſo anerkannt, daß es überflüſſig ſeyn würde, früherer offenbar unrichtiger Erklärungen noch ferner zu gedenken; nur was θάνατος bedeute, noch zu fragen. Bloß vom phyſ. Tode verſtehn es — nur der Neuſten zu gedenken — Meyer, Fritzſche, die „Schrecken und Folgen deſſelben für den Gottloſen" hinzu denkend Reiche, von leiblichem und geiſtigem Tode de Wette, vom Elend jeder Art Köllner; ſo Jeder etwas andres. Ich urtheile: vom moraliſchen Tode es zu verſtehn iſt unmöglich, denn dieſer iſt nicht τὸ τέλος, und würde der ζωὴ αἰώνιος ſchlecht entgegen ſtehn; die Bedeutung: Elend hat das Wort niemals; vom phyſ. Tode ohne Hinzudenken entweder ſeiner Folgen in der Ewigkeit oder des Mangels ewigen Lebens, welchen P. als das Loos der unbußfertigen Sünder erwartete, deßhalb nicht, weil der bloß phyſiſche Tod nicht von ihnen genommen iſt. Wir denken daher auch hier wie V. 16. an den Tod auf welchen kein Leben folgt, den abſoluten Tod welcher den Sünder trifft, während der Gläubige zwar ſtirbt, aber nur um ewiglich zu leben. — V. 22. iſt mit Recht ἐλευθ. ἀπὸ τῆς ἁμ. geſetzt, denn die Sünde iſt ehedem ihre Herrin geweſen. Als den neuen Herrn bezeichnet er hier nicht wie V. 18 f. die δικαιοσύνην, ſondern Gott ſelbſt. Die Sache bleibt dieſelbe, denn wer jener dient, dient Gott, und umgekehrt. ἔχετε τὸν καρπὸν ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν. Wäre oben ſeine Meinung geweſen, ſie hätten ehedem keine Frucht gehabt, ſo hätte er jetzt ſagen müſſen, ἔχετε καρπόν, jetzt habt ihr eine Frucht, ohne Artikel: nun aber denkt er eine Frucht beider Arten der Dienſtbarkeit, darum ſagt er τὸν καρπόν. Wir haben nehmlich einen nach bekannter griech. Weiſe abgekürzten Satz, wofür wir ſagen würden: ὁ καρπὸς ὃν ἔχετέ ἐστιν (ἄγει) εἰς ἁγ. Früher hattet Ihr eine Frucht, deren Ihr Euch jetzt ſchämt, die Frucht die Ihr jetzt habt führt — nicht zur Beſchämung ſondern — zur Heiligkeit. Die Frucht nehmlich ſind

hier wie dort die Werke welche aus der Dienſtbarkeit hervorgehn; in Bezug auf die Worte εἰς ἁγ. verſchwindet alle Schwierigkeit, wenn man nur bedenkt daß ἁγ. hier wie V. 19. nicht Heiligung ſondern Heiligkeit bedeutet; zu welcher die Uebung guter Werke hinführt. Nun aber, da er nicht wie V. 21. von ihrer durch die Frucht bewirkten Stimmung ſpricht, konnte er den letzten Satz nicht durch γὰρ ſondern bloß durch δὲ einführen, wodurch er von dem jetzt ſchon eintretenden καρπὸς zum τέλος, dem Endergebniß ihres neuen ſittlichen Lebens fortſchreitet. ζωὴ αἰών. ſ. II, 7. — Andere Erklärungen, εἰς für ἐν zu nehmen, εἰς ἁγ. für ἁγιασμοῦ, u. dergl., widerlegen ſich ſelbſt als ungrammatiſch.

V. 23. Begründung deſſen was V. 21 f. über das τέλος des Sünden- und Gottes-Dienſtes geſagt worden iſt. ὀψώνιον, was zum Speiſekauf erfordert wird, gew. d. Löhnung des Soldaten, gewöhnlicher im Plur. als im Sing. Die Bedeutung hat ſich hier inſofern erweitert, als P. im Vorherg. nicht von einem Kriegsdienſte, ſondern vom Dienſte überhaupt geſprochen hat, ſo daß der Lohn auch nur als Lohn ſchlechthin gedacht werden kann. τὰ ὀψ. τῆς ἁμ. iſt der Lohn welchen die Sünde als Herrin ihrem Diener giebt. Eben ſo iſt alſo τὸ χάρισμα τοῦ θεοῦ das χ. welches Gott den ſeinigen verleiht. Er nennt es nicht ὀψώνια, überhaupt nicht Lohn, weil es ſeiner Ueberzeugung angemeſſen iſt, das ewige Leben nicht vom Verdienſte des Menſchen, ſondern von der Güte Gottes abzuleiten, da zumal, wo er wie hier an die Vermittelung deſſelben durch Chriſtum denkt. Die Vorſtellung von Grot., Beng., Wetſt., A., daß χάρισμα das Donativ der Soldaten bezeichnen ſolle, iſt von Fritzſche u. A. bereits widerlegt. Mit dieſen Worten übrigens ſchließt die ſeit V. 15. fortgelaufene Gedankenreihe ganz, wie denn auch Alles geſagt iſt, was in Bezug auf den Gegenſtand zu ſagen war *).

*) Hier endet aber auch Fritzſche's Commentar, deſſen zweiten Theile ich während der bisherigen Arbeit vergebens entgegen geſehn habe. Mit Bedauern, die vielfachen Belehrungen die er mir bisher gewährte, fortan entbehren zu müſſen, ſetze ich dieſelbe fort, da ich die Nothwendigkeit erkenne den erſten Theil des Buches über dies Kapitel hinaus fortzuführen.

Siebentes Kapitel.

V. 1. Die Anfangsworte ἢ ἀγνοεῖτε; fordern ſchlechterdings daß wir das Folgende als Beweisführung eines bereits ausgeſprochenen Satzes aus einer unbezweifelten Thatſache anſehn, vgl. zu VI, 3. *). Nun iſt der Satz welcher durch die nächſten VV. zum Bewußtſeyn gebracht werden ſoll, unſtreitig der, daß der Chriſt als Solcher frei vom jüdiſchen Geſetze ſey, dieſer aber im letzten Abſchnitte weder ausgeſprochen noch angedeutet, alſo kann auch die Verbindung nicht mit dieſem, noch weniger mit VI, 23. gemacht werden **), ſondern es bleibt nur übrig mit den meiſten Ausll. den Verknüpfungspunkt oben VI, 14. zu ſuchen, wo der Satz οὐκ ἐστὲ ὑπὸ νόμον ἀλλ' ὑπὸ χάριν ausgeſprochen iſt, denn eben dieſer iſt's, der nun bewieſen werden ſoll. Wahr iſt es freilich, eine ſolche Frage ſoll ſich eigentlich einem unmittelbar voran gegangenen Gedanken anſchließen, und auch unſer Ap. folgt ſonſt dieſer Regel; aber die Erſcheinung iſt doch da, und alſo anzuerkennen, und daher, wenn wir nicht etwa die Hypotheſe bilden wollen, er habe VI, 15—23. erſt nachträglich eingeſchaltet, ſo haben wir anzunehmen, er habe entweder die Nothwendigkeit eines Beweiſes für jenen Satz erſt ſpäter eingeſehn, oder — und wahrſcheinlicher — um die verwandten Darſtellungen der im Weſen des Chriſtenthums begründeten Nothwendigkeit eines ſittlichen Lebens nicht durch dieſen Beweis von

*) Reiche leugnet dies, aber gegen den durchgängigen Gebrauch nicht nur des Ap. ſondern aller Völker, wenn er nicht ἦ für ἢ geleſen wiſſen will, eine Partikel die dem Gebrauche des N. T. völlig fremd, und daher auch hier nicht einzuführen iſt. Auch die Berufung auf II, 4. kann nicht als gültig angenommen werden.

**) Tholuck, Reiche, Meyer, A. verſuchen zwar Anknüpfungen, aber ſie können dieſelben nur dadurch bewerkſtelligen, daß ſie vor unſerm V. Gedanken einſchieben, auf ſolche nicht ausgeſprochene Gedanken aber kann eine Frage wie ἢ ἀγν. oder ἢ οὐκ οἴδατε nicht bezogen werden.

einander zu trennen, ſich die Führung deſſelben gleich Anfangs vorbehalten. Und allerdings, wiefern von jetzt bis zu Ende des 8. K. bei der von ihm gewählten Anordnung Alles auf's trefflichſte zuſammen hängt, war wohl der kleine Uebelſtand einer Rückkehr zu VI, 14. gegen den Vortheil welchen dieſe Anordnung für das Ganze brachte, kaum in Anſchlag zu bringen. Ἀδελφοί. Dieſe Benennung hat Veranlaſſung gegeben daß Manche, z. B. Ch. Schmidt, neuſtens Reiche, urtheilten er wende ſich hier förmlich an die Judenchriſten allein, wie er ja die Juden ſeine Brüder zu nennen pflege; und dies um ſo mehr, als er hinzufügt γινώσκουσι — λαλῶ, und von der Befreiung vom Geſetz handeln will, die ja doch nur die Juden treffen zu können ſcheint, wenn nehmlich νόμος das moſ. Geſetz ſeyn ſoll *). Aber erſtlich kann man nicht erweiſen, daß er nur Judenchriſten dieſe ſo häufig bei ihm wiederkehrende Benennung ertheile, ſodann findet ſich keine Spur einer ſolchen Scheidung ſeiner Leſer, und endlich, wenn γινώσκουσι das angeredete Objekt im Gegenſatze gegen die μὴ γινώσκοντας bezeichnen ſollte, müßte es den Artikel haben **); da es ihn nicht hat, iſt es nur Andeutung des Merkmals an ſeinen Leſern, auf das es ihm hier gerade ankommt (Ich ſpreche ja mit Solchen welche das Geſetz kennen); und eine natürlichere Annahme die, daß er von der römiſchen, ſo wie überhaupt von jeder chriſtlichen Gemeine vorausgeſetzt, daß ihr die Kenntniß des A. T. und mithin auch des moſ. Geſetzes, nicht mangele. Dieſe Vorausſetzung finden wir bei ihm nicht nur in Bezug auf die Gemeinen Galatiens, wo man als Grund dieſer Kenntniß ihre Hinneigung zum Moſaismus denken könnte, ſondern auch auf die korinthiſche, meiſt aus Heidenchriſten zuſammen geſetzte, wie 1 Kor. X, 1 ff. erkennen läßt. Es konnte auch nicht anders ſeyn, da nach ſeiner eigenen Ueberzeugung das Chriſtenthum in viel zu engem Zuſammenhange mit dem Judenthum, und die Urkunden des letzteren — überdies

---

*) Reiche findet die Begründung der Anſicht, daß der Ap. hier „wie überhaupt ſeit II, 1.“, die Judenchriſten denke — Jenes offenbar unrichtig, da wir doch gewiß nicht annehmen dürfen, daß von dem ganzen rein didaktiſchen Theile des Briefes nur das kleine Stück I, 18—32. eine allgemeine, alles übrige bloß die ſpecielle Beſtimmung für einen Theil der Gemeine habe —, Theils „in Inhalt und Form der folgenden Rede“, was ich noch nicht erkennen kann, Theils in der „gewöhnlichen Bezeichnung der Juden II, 18. 1 Kor. IX, 22. (20?)“; aber auch dieſe iſt eine ganz andere in dieſen Stellen als in der unſrigen.

**) Dies wird von den neuſten Auslegern faſt durchgängig anerkannt, nur Scholz (denjenigen die d. G. kennen) und Reiche urtheilen, ein Particip ohne Artikel könne eben das bedeuten wie mit demſelben, was aber durchaus unrichtig iſt, und gewiß durch das was Winer Gr. S. 106 f. über die Weglaſſung des Art. bei Appellativen ſagt, nicht beſtätigt wird.

die einzigen damals vorhandenen heiligen Bücher — bei ihm in viel zu hoher Achtung ſtanden, als daß er Unbekanntſchaft mit Geſchichte und Lehre des bisherigen Gottesvolks irgendwo hätte vorausſetzen, ja ſogar dulden, geſchweige denn wünſchen können. Daher ich auch dieſe Worte nicht für brauchbar anſehn kann, um einen Schluß über die Beſtandtheile der römiſchen Gemeine daraus zu ziehn *). ὅτι — ἀνθρώπου. Völlig abzuweiſen iſt hier die Verbindung von τοῦ ἀνθρ. mit ὁ νόμος, welche von Hammond, Mosheim, Elsner beliebt worden iſt, aber durch die Stellung der Worte allein genügend widerlegt wird. Der Genitiv kann vom Verbum nicht losgeriſſen werden. Ὁ νόμος iſt das moſaiſche Geſetz, von welchem das Wort nach beſtändigem Gebrauche des Ap. ſowohl (ſ. zu II, 12.) als dem Zuſammenhange und der Tendenz des ganzen Abſchnitts allein verſtanden werden kann, und von den meiſten Ausll. verſtanden wird. Falſch iſt es den Begriff beſchränken, und etwa (mit Carpzov, Bengel, Elsner, Ch. Schmidt) nur auf das moſ. Ehegeſetz ausdehnen zu wollen **); aber nicht minder falſch ihn zu erweitern, und mit Koppe von jedem Geſetze überhaupt, oder mit Glöckler das Sittengeſetz zu verſtehn, wie in der That einen Jeden der Verlauf des ganzen Kap. belehren kann, geſetzt auch daß er ſich ſonſt nicht überzeugen könnte, daß P. auf ſeinem Standpunkte und vor ſeinen Leſern durch dies Wort nichts andres bezeichnen konnte als das moſaiſche Geſetz. Als Subj. des Satzes ἐφ' ὅσον χρόνον ζῇ dachten Orig., Ambr., Er., Hunn., Grot., Beng., Flatt, A. das Geſetz, aber Chryſ., Theod., Theoph., Oek., Aug., Calv., Heum. u. v. A. den Menſchen, und dieſer Anſicht ſind die neuſten Ausleger ſammt und ſonders beigetreten. Mit Recht; zwar will ich den Gedanken: das Geſetz iſt ſo lange des (einzelen) Menſchen Herr, als es lebt d. h. als es überhaupt gilt, als ſeine Abſchaffung nicht eingetreten iſt, nicht für unpaſſend an ſich oder tautologiſch erklären, auch daß der Ap. das Bild von Leben oder Sterben des Geſetzes nirgends braucht, nicht gegen jene Erklärung anwenden, weil Wiederholung deſſelben nicht nothwendig iſt; aber Theils ruht die von dieſem allgemeinen Satze gemachte Anwendung auf die Befreiung des Chriſten vom Geſetz offenbar auf dem Gedanken, daß die Herrſchaft deſſelben ſich nicht über

*) Glöckler's Meinung, γινώσκειν bedeute anerkennen, von Geſetz wiſſen und ſich dieſes Geſetzes bewußt ſeyn, im Gegenſatz gegen die Zügelloſen, Unſittlichen, hängt zwar mit ſeiner Anſicht von der ganzen Stelle eng zuſammen, kann aber nur als unbegründet abgewieſen werden.

**) Bengel und Carpzov hielten es gar für möglich, daß ὁ ἄνθρωπος das Eheweib bedeutete, während Elsner doch zufrieden war, ihm die Bedeutung: Ehemann, beilegen zu wollen.

die Grenze des Menſchenlebens hinaus erſtrecke, Theils iſt überhaupt im ganzen Briefe nirgends die Rede von einer Aufhebung des Geſetzes, ſondern allein von Löſung des Verhältniſſes zwiſchen dem Menſchen und ſeinem bisherigen Gebieter. Der einzige Grund für die andere Annahme, welcher aus V. 2 f. hergeleitet werden kann, ruht auf einer unrichtigen Anſicht dieſer Verſe, und kann gegen die aus V. 4. herzuleitende Vorſtellung bei dem engen Zuſammenhange des dort Geſagten mit unſerm V. in keinerlei Anſchlag gebracht werden. So lange, iſt alſo der Sinn des Apoſtels, ſo lange der dem Geſetze unterworfene Menſch lebt, ſo lange währt auch die Macht des Geſetzes über ihn; dem ſteht entgegen: ſobald er aber ſtirbt, hört die Gewalt des Geſetzes für ihn auf.

V. 2. 3. Wir betrachten den Inhalt dieſer VV. zuerſt für ſich allein. ὕπανδρος γυνή, das dem Manne unterworfene Weib, Nachbildung des hebr. אִשָּׁה תַּחַת אִישָׁהּ. Num. V, 29., wo die LXX es eben ſo ausdrückt; doch auch die griech. Schriftſteller brauchen dieſe Bezeichnung, wie die Lexica und Annotationen beweiſen; δέδεται τῷ ζῶντι ἀνδρί, ſie iſt an den lebenden Mann gebunden, d. h. an ihren Mann, ſo lange als er lebt: und zwar νόμῳ durch das Geſetz; es gab nehmlich daſſelbe zwar dem Manne die Erlaubniß ſein Weib fortzuſenden, wenn er wollte (Deut. XXIV, 1.), nicht aber dem Weibe, deſſen Rechte das Morgenland bekanntlich wenig achtet. Obwohl daher kein beſtimmtes Geſetz ihre lebenslängliche Gebundenheit verordnete, war es doch Annahme daß dieſelbe geſetzlich Statt finde. Nach dem Tode des Mannes, heißt es ferner, κατήργηται ἀπὸ τοῦ νόμου τ. ἀ. Dies Paſſiv mit ἀπὸ kommt noch V. 6., Gal. V, 4. vor; an allen drei Stellen iſt nicht ſowohl von Befreiung als von Aufhebung, Vernichtung der Statt gefundenen Verbindung die Rede, wie ja das Verbum vernichten bedeutet. Nicht ganz genau iſt der Gegenſatz ἀπὸ τοῦ ν. τ. ἀ., da im erſten Theile nur δέδεται τῷ ἀνδρὶ geſtanden, und νόμῳ eine andere Beziehung gehabt; es kommt aber dem P. gerade auf die Löſung vom νόμος an, und darum ſagt er nicht ἀπὸ τ. ἀνδρός, ſondern ἀπὸ τ. ν. τ. ἀνδρός; der Sinn: vom Geſetze, nehmlich dem durch welches ſie an den Mann gebunden war. Ueberſetzungen wie potestas viri (Ch. Schmidt), verdunkeln den Sinn des Ap., quae viro consulebat (Grot.) trägt hinein, was nicht darin liegt, a lege, viro, als Appoſ. (Bengel), iſt dem Zwecke des Ap. fremd. χρηματίζειν hat in der ſpäteren Sprache die Bedeutung: einen Namen führen, vgl. außer Apg. XI, 26. noch Diod. Sic. I. p. 29. A. (c. 44.), und Joſ. Ant. XII, 1. p. 388. ed. Col. Hebraismus finde ich ſo wenig im Futur, wo ja nicht von wirklichem Falle

die Rede iſt, noch darin, daß nicht ἔσται ſteht, da es hier nur darauf ankam, wie die Sache durch's Geſetz beſtimmt war. εἶναι und γίγνεσθαι ἀνδρὶ von der Hingabe des Weibes an den Mann wird aus der LXX mehrfach citirt, und kann Ruth I, 12. hinzugefügt werden. Der Satz τοῦ μὴ — μοιχαλίδα iſt offenbar Folgeſatz, denn das μὴ εἶναι μοιχαλίδα iſt nicht der Zweck, um deß Willen ſie frei wird, ſondern die Folge der durch den Tod des Mannes wieder erlangten Freiheit. So verſtehn auch die Meiſten dieſe Worte, nur Meyer will ſie ſchlechthin als Zweckſatz angeſehn wiſſen. Welches iſt nun die Bedeutung dieſer Ausführung des Verhältniſſes des Weibes ihrem Manne gegenüber? Die gangbarſte Meinung war ehedem, daß ſie eine Allegorie enthalte, deren tieferen Sinn man daher aufſuchen ging, und da natürlich Verſchiedenes fand. Ein Theil (Aug., Mel., Beza, A.) erkannte in dem Weibe die Seele des Menſchen, welche zuerſt mit dem νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν vermählt ſey, dann aber, wenn dieſer — als παλαιὸς ἄνθρωπος — geſtorben ſey, ſich mit Chriſto vermähle. Neuſtens hat Olsh. dieſe Vorſtellung wieder aufgenommen, und beſſer aufzuputzen geſucht. Ich will auch nicht leugnen, daß P. eine ſolche Allegorie hätte bilden können, ohne weder von ſeiner Weiſe abzuweichen, noch etwas an ſich unpaſſendes vorzutragen; aber das ſteht entgegen: 1) Bei dieſer Erklärung iſt es nach Olsh. eigenem Geſtändniſſe unmöglich, νόμος in allen Stellen des Abſchnitts wo es vorkommt, von demſelben Geſetze zu verſtehn; 2) es würde nicht nur höchſt auffallend ſeyn wenn P. den παλ. ἄνθρωπος als den Mann der Seele, einen Theil der menſchlichen Perſönlichkeit als Mann der ganzen Perſon darſtellen wollte, ſondern auch unmöglich für die Leſer ihn ohne eine Menge von Grübeleien und Reflexionen zu verſtehn. 3) Der Gegenſtand der Darſtellung wird ein ganz andrer als der von P. beabſichtete. Daß er nehmlich Befreiung vom moſ. Geſetz lehren wolle, iſt nicht zu bezweifeln, durch den angenommenen Sinn aber käme er dahin Befreiung der Perſönlichkeit des Menſchen von den Banden der in ihr wohnenden Sünde zu lehren, d. h. verirrte ſich durchaus von ſeinem Wege. Andere (Orig., Chryſ. und die meiſten bis auf Reiche) denken das moſ. Geſetz als den Mann, und die Menſchheit als das Weib; erlangen aber dadurch nichts weiter als den zweifachen Uebelſtand daß P. nun 1) hier von Abrogation des Geſetzes reden muß, an die er hier nirgends denkt, und 2) ſein ſo eben mit vieler Sorgfalt und Liebe ausgearbeitetes Bild treulos verlaſſen, und gerade als hätte er es nicht gezeichnet, zu einem ganz anderen überſpringen würde, da dort nicht das Geſetz der Geſtorbne iſt, ſondern die Chriſten die ihm früher unterthan geweſen ſind; ein verkehrtes Beginnen, das

man umſonſt mit der Schonung zu bemänteln geſucht hat, welche er den Judenchriſten angedeihen laſſen wolle. Dies Mißlingen allegoriſcher Deutung führte mich in der 1. Aufl. darauf, mit völliger Aufgebung derſelben in unſern VV. nur ein Beiſpiel zur Erläuterung des Satzes, daß das Geſetz den Menſchen nicht länger binde als ſein Leben währe, anzuerkennen, und dieſelbe Anſicht finde ich bei Benecke, Scholz, Köllner, de Wette, Meyer ausgeſprochen. Ich beharre bei ihr. Ganz paſſend iſt das Beiſpiel nicht, weil im ehelichen Verhältniſſe nach jüdiſchem Rechte der Mann ſterben muß, damit das Weib frei werde *), in ſeiner Darſtellung aber der Menſch durch eignen Tod aus den Banden des Geſetzes loskommt. Aber Theils mußte der Ap. das Beiſpiel nehmen, wie die Wirklichkeit es bot, Theils erreicht er doch auch ſo ſeinen Zweck, welcher immer nur iſt, die Auflöſung geſetzlicher Verbindungen durch den Tod mit einem Beiſpiel zu belegen. Glöckler findet auch ein Beiſpiel, aber für den Satz daß es auch Verhältniſſe gebe, wo die bindende Gewalt des Geſetzes nicht bis ans Ende des Lebens währe, und überſetzt daher γὰρ durch jedoch, was er freilich thun muß, da V. 1. die Herrſchaft des Geſetzes während des ganzen Lebens ausgeſprochen iſt, was aber allein ſchon hinreicht, ſeine ganze Auffaſſung als verwerflich darzuſtellen.

V. 4. knüpft ſich unmittelbar an V. 1. an, und kann es thun, ſobald V. 2 f. nur erläuterndes Beiſpiel des dortigen allgemeinen Satzes war. Die Part. ὥςτε ſtellt uns den folgenden als Schluß aus jenem dar, und das iſt er auch, aber abgekürzt, und dadurch Einiges aus dem Unterſatze in den Schlußſatz herein gekommen, ſo wie auch das Beiſpiel von der Ehe auf die Form der Darſtellung nicht ohne Einfluß geblieben iſt. Der Schluß ſollte eigentlich ſo ablaufen: Das Geſetz iſt Herr über den Menſchen ſo lange derſelbe lebt, mit ſeinem Tode aber hört ſeine Herrſchaft auf — dieſer letzte Theil des Oberſatzes iſt nicht ausgeſprochen, aber daß er gedacht ſey, unzweifelbar —; Ihr ſeyd geſtorben mit Chriſto; alſo hat über Euch das Geſetz keine Herrſchaft mehr. Der Unterſatz iſt weggeblieben, aus ihm aber das „mit Chriſto", ob auch in anderer Form, in den Schlußſatz herüber genommen; dagegen das eingeſchobene Beiſpiel hat erſtlich die Beifügung von καὶ vor ὑμεῖς, ſodann aber die bildliche Denkform des γενέσθαι ἑτέρῳ herbei geführt. So findet

---

*) Umkehren konnte P. daſſelbe nicht, und von der Freiheit des Mannes durch den Tod des Weibes reden, denn 1) iſt der Mann vermöge ſeines Scheidungsrechtes auch während ihres Lebens frei, und 2) iſt das Geſetz des Menſchen Herr, und konnte daher unter dem Bilde des Weibes, der Sklavin ihres Mannes, unmöglich gedacht werden.

zwar ein richtiger Nexus Statt, iſt aber durch die Form der Rede in Etwas verdunkelt. Was das Einzele anlangt, hätte der Ap. ſeinen Zweck von logiſcher Seite durch ἀπεθάνετε allerdings erreicht, denn nur auf das Geſtorbenſeyn kommt es in ſeinem Schluſſe an; aber er hat ἐθανατώθητε geſetzt, Theils weil das Sterben durch die Tödtung Chriſti, in deren Gemeinſchaft der Gläubige eingetreten iſt, erfolgt, Theils weil er überhaupt die in ſeinen Verhältniſſen, wie zur Sünde ſo auch zum Geſetz, eingetretene Veränderung nicht als eine von ihm ſelbſt bewirkte, ſondern als eine von Gott durch Chriſtus an ihm hervorgebrachte betrachtet wiſſen will. διὰ τοῦ σώματος τοῦ χριστοῦ, durch den Leib Chriſti *), nehmlich den am Kreuze getödteten. Dieſer wird als Vermittelung des Todes der Gläubigen dargeſtellt, wiefern dieſe nach den Erörterungen des vor. Kap. mit Chriſtus geſtorben ſind, die Tödtung Chriſti vermöge der innigen Gemeinſchaft in welche ſie mit ihm eingetreten ſind, ihre eigene Tödtung geweſen iſt. Wie Chriſtus ein für alle Mal tod iſt, wie in Bezug auf die Sünde (VI, 10.) ſo auch auf das Geſetz, ſo ſind es auch die Gläubigen durch ihn. Den Tod aber hat er erlitten an ſeinem Leibe, alſo ſind auch ſie für das Geſetz geſtorben durch ſeinen Leib. Diejenigen welche (nach Tholuck) den Leib Chriſti hier als das Opfer für die Menſchheit auffaſſen, tragen eine Vorſtellung in die Worte herein, welche dem ganzen Abſchnitte fremd iſt, und daher hier fern gehalten werden muß. εἰς τὸ γενέσθαι ὑμᾶς ἑτέρῳ. Das gebrauchte Beiſpiel von dem Verhältniſſe des Weibes zu ihrem Manne hat den Ap. auf ein Bild geführt, daß er, ob auch nicht von Individuen, doch vom Ganzen der Gemeine, nicht ungern braucht, auf das Bild einer Ehe zwiſchen ihr und Chriſtus (vgl. 2 Kor. XI, 2. Eph. V, 25 ff.), und Statt nun einfach zu ſagen εἰς τὸ γεν. ὑμᾶς χριστοῦ, was der eigentliche Sinn ſeiner Rede iſt, braucht er denſelben Ausdruck wie oben von dem Weibe das eines andern Mannes wird. Aber Unrecht haben würde man, wenn man hieraus ſchließen wollte, daß ſchon dort Allegorie, und der Ausdruck eben ſo bildlich zu verſtehn geweſen ſey wie hier; denn der ſpätere kann durch den früheren veranlaßt ſeyn, ohne daß dieſer ſchon gefaßt wurde wie jener. Wiefern nun dieſe Veränderung des Herrn die Abſicht der ganzen Veranſtaltung, und namentlich der (geiſtigen) Tödtung geweſen iſt, kann das ganze Satzglied unbedenklich als Zweckſatz angeſehn werden; obwohl nicht nothwendig, da Infinitive mit εἰς nicht ſelten bloß die Folge, bis zu

*) Glöckler's Meinung, χρ. mit dem Art. ſey nicht als Nom. ppr. ſondern in der vollen Bed. des appell. zu faſſen, iſt als unbegründet abzuweiſen.

welcher hin Etwas gereicht, andeuten. Der neue Herr wird nicht mit ſeinem Namen, Chriſtus, ſondern durch die Umſchreibung: τῷ ἐκ ν. ἐγερθέντι bezeichnet. Warum ſo? Weil er nur als der Auferſtandene ihr Herr ſeyn kann, und ſie, die Geſtorbenen, nur in dem neuen Leben ihm gehören können, deſſen Möglichkeit ihnen in ſeiner Auferſtehung gegeben iſt. Als die Geſtorbenen ſind ſie vom Geſetze frei, als die mit ihm Auferſtandenen leben ſie mit ihm und unter ihm. Das καρποφορεῖν τῷ θεῷ erklärt ſich leicht. Die aus dem innern Grunde der Geſinnung hervorgehenden Handlungen bezeichnet P. gern als eine Frucht, vgl. VI, 21. Gal. V, 22. Auch hier kann die Rede nur von ſolchen ſeyn, nehmlich von dem ſittlichen Wandel welcher aus der Hingabe an Chriſtus herfließen muß; ob der Ausdruck Fortführung des Bildes von der mit ihm eingegangenen Ehe ſey (Meyer u. A.) oder nicht, mag, da in ihm ſelbſt eine Nöthigung dazu nicht liegt, unentſchieden bleiben. Dieſe Früchte werden Gott getragen, wiefern die Gläubigen jetzt δοῦλοι τ. θεοῦ ſind (VI, 22), und als ſolche Alles was ſie thun für Gott thun müſſen, überhaupt ſich ihr ganzes Leben und Thun auf ihn beziehen muß. Auffallend iſt hier das Ueberſpringen aus der zweiten Perſon in die erſte, wenn man dies letzte Glied mit dem Hauptſatze, oder mit den Worten εἰς τὸ γ. ὑμᾶς ἑτέρῳ verbindet; dies hat Koppe bewogen es vielmehr mit dem Particip τῷ — ἐγερθέντι zu verbinden, in dem Sinne: der darum von den Todten auferweckt worden iſt, damit wir Gott Frucht bringen mögen. Roſenm. folgt ihm, Andere erwähnen der Sache nicht. Für ſich hat dieſe Verbindung die Aufhebung des Uebelſtandes in der Perſon, auch im Gedanken an ſich nichts wider ſich. Aber auffallen müßte doch, daß P. ſeinen Hauptſatz ἐθανατώθητε κ. τ. λ. ſo ganz vergeſſen haben ſollte, um an einen bloßen Beiſatz die Angabe des Zwecks anzufügen, und wir erhalten dadurch anſtatt eines unpaſſenden, aber in andern Hinſichten dem Stile Pauli nicht gerade fremden Ueberſpringens in der Conſtruktion ein Ueberſpringen in Gedanken, das um ſo weniger gefallen kann, als V. 5. 6. ſich immer noch auf den im Hauptſatze vorgetragenen Gedanken beziehn. Und aus dieſem Grunde kann ich Koppe's Anſicht nicht beitreten. Die Vertauſchung der Perſon findet ihre Entſchuldigung darin, daß nicht nur das was P. ſagt, allgemeiner als für die römiſche Gemeine gilt, ſondern auch der Apoſtel ſich in allgemeinen, das Ganze angehenden Anſichten viel lieber bewegt, als im engen Kreiſe des Beſondern und Individuellen.

V. 5. 6. Erläuterung der letzten Worte ἵνα καρπ. τ. θ. Der Ap. ſtellt die Zuſtände vor und nach der Annahme des Chriſtenthums einander entgegen, um zu zeigen, wie ein Frucht-

bringen für Gott, in dem frühern unmöglich, erſt durch den Eintritt in den gegenwärtigen möglich geworden ſey. Der erſte dieſer Zuſtände wird εἶναι ἐν σαρκὶ genannt, und dies als Etwas bezeichnet, was nicht mehr Statt finde*). Zur Erklärung dieſes Ausdrucks, glaube ich, wird Folgendes dienen können: Σάρξ, obwohl von σῶμα oft verſchieden, bedeutet doch Eph. II, 15. ohne Zweifel den menſchlichen Leib, und περιπατεῖν ἐν τῇ σαρκὶ 2 Kor. X, 3. das Leben im Leibe, gerade wie 2 Kor. V, 6. ἐνδημῆσαι ἐν τῷ σώματι Ausdruck deſſelben iſt. Die Worte führen alſo nur auf die Vorſtellung des (phyſiſchen) Lebens, und P. ſcheint daher die Zeit des Lebens als eine vergangene zu bezeichnen. In Bezug auf das eigentlich ſo genannte Leben iſt dies unmöglich, nur figürlich könnte er es thun. Nun hat er bisher ſchon viel von einem Tode geſprochen, welchen der Gläubige beim Eintritt in die neue Stellung erfahren habe, und daß dieſe Vorſtellung noch fortwirke, dafür zeugt V. 6., wo das Part. ἀποθανόντες dem ὅτε — σαρκὶ entgegen ſteht. Wir müſſen folglich unſre Worte von einem figürlich ſo genannten Leben verſtehn. Zuzugeben iſt daß das Bild in dieſer Form — ſich im Leibe befinden — ſehr kühn erſcheine, doch um dieſe Kühnheit bedeutend zu mildern, wird, hoffe ich, die folgende Betrachtung dienen können. Der Ap. ſchreibt an Heiden- und Juden-Chriſten, Beider frühern Zuſtand will und ſoll er umfaſſen mit ſeinem Ausdrucke, Andeutung daß er ein — ſeitdem verlornes — Leben geweſen ſey, ebenfalls hinein legen. ζῆν ohne Beiſatz konnte er dazu nicht brauchen, da es zwar den letztgenannten Zweck befördert, aber zur Charakteriſtik des früheren Zuſtandes nichts genützt hätte, wozu noch kommt daß er denſelben wohl nicht als ein ζῆν betrachtet wiſſen will, wiefern er in anderer Hinſicht ihn ſogar als ein νεκρὸν εἶναι denkt. ζῆν (εἶναι) ἐν νόμῳ (ὑπὸ νόμον), paßte nur auf die Judenchriſten. Wie er nun Gal. IV, 3. zur Bezeichnung der Knechtſchaft der Heiden und Juden vor ihrer Bekehrung den beide Arten derſelben umfaſſenden Ausdruck στοιχεῖα τοῦ κόσμου wählte, ſo ſcheint er hier ſich mit Abſicht eines ſolchen zu bedienen, welcher zu gleicher Zeit dem Gegenſatze des Todes dienen, und die Beſchaffenheit des frühern Lebens paſſend für beide Hälften der Menſchheit anzeigen könnte. Das nehmlich, worin der Zuſtand unter dem Geſetz und im Heidenthum zuſammen kam, war das σαρκικόν, denke man nun an die Eigenthümlichkeit des frühern Gottesdienſtes, oder an die geiſtige Stellung beider Theile. Beide dienten, handelten, ſuchten Verdienſt κατὰ σάρκα, Beide waren

---

*) Nur im Vorbeigehn werde bemerkt, daß auch hier ein Nationalgrieche geſchrieben haben würde: ὅτε μὲν γὰρ κ. τ. λ.

in ihrem Tichten und Trachten σαρκικοί, auf σαρκικὰ gerichtet, für die σὰρξ lebend. Darum nennt er ihren Zuſtand εἶναι ἐν τῇ σαρκί. Die Ausleger haben großen Theils dadurch gefehlt, daß ſie des mehrfachen Zwecks vergaßen, welchen der Ap. bei der Wahl des Ausdrucks zu verfolgen hatte, und ihn daher einſeitig deuteten, entweder bloß von dem fleiſchlichen Zuſtande in Geſinnung und Handelweiſe (Orig., Chryſ., Anſ., Beza, Par., Cal., S. Schmidt, Wolf, Bengel, Heum., Reiche, Glöckler, A.), oder allein vom Stande der Juden unter dem Geſetze, welches ſie der Eine ſo der Andere anders in dem Worte σὰρξ zu finden ſuchten (Theod., Hamm., Cram., Koppe, A.); die neuſten haben ſich der richtigen Auffaſſung mehr oder minder angeſchloſſen, indem ſie ſowohl den Gegenſatz des Lebens und Todes als auch die Eigenthümlichkeit des erſtern ins Auge faſſen. So Köllner (Bezeichnung des Lebens der Chriſten vor dem Sterben mit Chriſto als eines Zuſtandes in welchem die Sinnlichkeit vorherrſchend war), de Wette (das Leben unter dem Geſetze [zu eng] und der dadurch aufgeregten Sinnlichkeit zugleich), Meyer, Stengel. Im Hauptſatze bedeuten παθήματα, im N. T. gewöhnlich Leiden, hier wie Gal. V, 24. Begierden, Leidenſchaften. Der beigefügte Genitiv τῶν ἁμαρτιῶν kann zwar, wie häufig geſchieht, durch das Adj. ſündlich bequem wiedergegeben werden; aber zu fragen iſt doch, ob er ſubjektiv oder objektiv zu faſſen ſey. Wenn jenes, ſo iſt er entweder poſſeſſiv — die Leidenſch. welche den ἁμαρτίαις angehören — oder cauſſativ — die L., welche durch die ἁμ. hervorgebracht werden —; wenn dieſes, ſo ſind die ἁμ. von den παθ. hervorgebracht. Die erſte Faſſung hat in ihren beiden Arten das Unbequeme, daß ἁμ. innere ſündliche Neigungen bezeichnen würde, wofür ſich zwar ἡ ἁμαρτία in ihrer Perſonificirung, nicht aber der Plural zu eignen ſcheint; bei der zweiten ſind αἱ ἁμ. ſündliche Handlungen, welche auch 1 Kor. XV, 3. Gal. I, 4. Eph. II, 1. Kol. I, 14. ἁμαρτίαι heißen, dieſe aber werden durch die παθήματα = ἐπιθυμίαι wirklich erzeugt; wir nehmen alſo dieſe Auffaſſung für die wahre an. τὰ διὰ τοῦ νόμου. Die durch das Geſetz entſtandenen oder gewirkten. Daß nur dies der Sinn ſeyn könne, Chryſ. und Carpz. Ergänzung von φαινόμενα, γνωστά, gänzlich falſch, und gar nichts*) zu ſuppliren ſey, liegt vor Augen; wie P. dies meine, wird er ſelbſt weiter unten klarer machen. ἐνηργεῖτο — ἡμῶν, waren wirkſam oder thätig in unſern Gliedern.

*) Alſo auch weder ἀφορμὴν λαβόντα (Grot., Koppe), noch κινούμενα (Olsh.), oder irgend ein beſtimmtes Particip, indem ein jedes überflüſſig ſowohl als durch nichts indicirt ſeyn würde.

Wir wiſſen bereits, wie P. die μέλη als den Sitz der Sünde zu faſſen pflegt*). εἰς—θανάτῳ. Da hier die παθ. als ἐνεργούμεναι, alſo perſonificirt, dargeſtellt ſind, ſo kann man ſich Meyers Auffaſſung, als ſey dies ihr Zweck geweſen, gern gefallen laſſen; nothwendig indeſſen iſt ſie nicht, da es dem Ap. nur darauf ankommt, die Folgen oder Früchte darzuſtellen, welche der frühere Zuſtand gebracht, nicht aber irgend eine Abſichtlichkeit in ihrem Eintreten nachzuweiſen. Was den Ausdruck ſelbſt betrifft, ſo iſt θάνατος zu verſtehn wie VI, 16. 21. 23., dieſer Tod iſt perſonificirt, und als der Oberherr dargeſtellt, welchem im frühern Zuſtande eben ſo ein Gewinn zu Theil geworden aus dem Leben der Menſchheit, wie er im gegenwärtigen Gott zu Theil werde. Ein ſolcher durch den Gegenſatz hervor gerufener Ausdruck iſt nicht überſcharf zu preſſen, der Sinn iſt, die Frucht des frühern Lebens ſey der Tod geweſen.

V. 6. Die auf Beza's Conjektur beruhende Lesart ἀποθανόντος iſt in den neuern Ausgaben mit Recht in die durch große Auktorität**) geſtützte ἀπαθανόντες verwandelt worden und war nur ein Kind der falſchen Meinung daß P. das Geſetz als geſtorben betrachte. Neuſtens hat Reiche ſich geneigt erklärt, die rein occid. Lesart τοῦ θανάτου***) vorzuziehn, wie R. Simon vor ihm gethan, doch ohne genügenden Grund. Das Part. konnte eine andere Stellung erhalten, nehmlich gleich nach νυνὶ δὲ, und die Rede floß dann etwas beſſer ab; doch kann man die vorhandene Stellung nicht durchaus für fehlerhaft erklären. Wenn P. ſagt: Jetzt ſind wir vom Geſetze los, ſo kann er dies allerdings nur von den Juden mit voller Wahrheit ſagen und ſo ſcheint es als mache er entweder einen mangelhaften Gegenſatz, oder beziehe ſich auch das εἶναι ἐν σαρκὶ des vor. V. nur auf ſie. Doch dürfen wir auch nicht vergeſſen wie viel ihm daran liegen mußte, einmal die Judenchriſten von ihrer Freiheit zu überzeugen, und ſodann die Anſprüche dieſer an die Heidenchriſten abzuwehren. War nun Jenen glaublich geworden, daß zwiſchen dem Gläubigen und dem Geſetze alle Verbindung aufgehoben ſey, ſo war eben damit auch dargethan, daß jene Anſprüche nicht mehr zu machen ſeyen; und ſo konnte er wohl da wo er den allgemeinen Zuſtand Aller zu ſchildern hatte, einen Ausdruck brauchen, der ſich auf Alle bezog, da aber wo

*) Glöckler (nach Eſtius] nimmt das Verbum paſſiv, und nennt die mediale Faſſung willkürlich. Es iſt aber längſt dargethan und anerkannt, daß ἐνεργεῖσθαι bei unſerm Ap. immer Medium, nie Paſſivum iſt. S. z. Gal. V, 6.

**) ACJ, viele Min. beide Syr. Ar. Kopt. Aeth. Arm. Slav. Baſ. Cyr. Chryſ Theod. Dam. Theoph. Oek. Theodul. Tert. Ruf.

***) DEFG. Vulg. It. ein. Hdſchr. b. Ruf. Hier. Aug. Ambr. Vig. tapſ. Sedul. Beda.

die eingetretene Veränderung, einen nur auf die Juden, die zunächſt davon betroffenen, bezüglichen. Die ſehr gewöhnliche Verbindung des Relativs ἐν ᾧ mit τοῦ νόμου wird durch die Stellung des Particips nicht unmöglich gemacht, wie Meyer urtheilt, welcher ſich der Heumann'ſchen Auffaſſungsart, bei welcher zu ἀποθανόντες das Demonſtr. ἐκείνῳ hinzu gedacht iſt, angeſchloſſen hat. Mußte ich ſchon bei VI, 21. mich gegen eine ſolche Ergänzungsart erklären, ſo glaube ich es hier noch mehr thun zu müſſen, weil ein Wort da iſt, worauf das Rel. bezogen werden kann, eine Wiederholung des Begriffs deſſelben durch ein Pron. demonſt. daher nur dann zweckmäßig wäre, wenn ein beſonderer Nachdruck bewirkt werden ſollte, in dieſem Falle aber auch das Pron. wirklich ausgeſprochen werden mußte. κατειχόμεθα, ſagt er, wir wurden feſtgehalten in dem Geſetze, wie ein Gefangener im Gefängniſſe (vergl. Gal. III, 23. ὑπὸ νόμον ἐφρουρούμεθα συγκεκλεισμένοι), oder wie das Weib im γυναικῶν des Mannes, d. h. wir waren an das Geſetz als unſern Herrn gebunden, ihm verpflichtet. So wie nun der Darſtellung des vorigen Zuſtandes V. 5. in den Worten εἰς—θανάτῳ die Schilderung der Folgen für das Leben beigefügt war, ſo folgt auch hier in den letzten Worten ὥστε—γράμματος eine Beſchreibung der Früchte welche die Befreiung vom Geſetz im ſittlichen Leben bringt. So daß wir dienen, ſagt er, oder dienen können, es verſteht ſich, τῷ θεῷ. Zwar iſt auch wegen VI, 18. von Einigen τῇ δικαιοσύνῃ hinzugedacht worden; aber dies iſt nicht nur viel zu entfernt, ſondern auch die Beziehung in welcher die Worte zu V. 4. ſtehn, macht nur jene Ergänzung möglich. Der Dienſt geſchieht ἐν καινότητι πνεύματος, καὶ οὐ παλαιότητι γράμματος*). Durch dieſe Ausdrücke werden, wie ich erachte, nicht ſowohl äußerlich erſcheinende Verfaſſungen — die des Chriſtenthums und Judenthums —, auf welche das Bisherige in keiner Weiſe hingedeutet hat, als vielmehr Zuſtände des inneren Lebens angezeigt. Der Chriſt als ſolcher iſt καινὴ κτίσις (2 Kor. V, 17.), lebt daher — und dienet Gott — ἐν καινότητι, in Neuheit, d. h. einem neuen Zuſtande — ἐν καινότητι ζωῆς (VI, 4.) —; das Alte (τὰ ἀρχαῖα ebd., welches auch als τὰ παλαιὰ gedacht werden könnte) iſt vergangen, ſein früherer Zuſtand iſt für ihn παλαιότης, der er enthoben iſt. Für den Heiden fand ein δουλεύειν in dem Sinne wie es hier gemeint iſt gar nicht Statt, darum, und weil überhaupt ſein Gemüth nur auf die Löſung vom Geſetze — dem der Heide nicht unterworfen werden ſoll — gerichtet iſt, erwähnt er

*) Daß auch der zweite Dativ von der Präp., und nicht wie Bengel wollte von δουλεύειν abhängig ſey, wird anerkannt und bedarf keines Beweiſes.

ſeiner gar nicht, giebt nur den Gegenſatz des Lebens unter dem Geſetze gegen das neu eingetretene. Jenes nennt er γράμμα, wie II, 29., d. h. geſchriebenes Gebot, um es dadurch als etwas äußerliches, das Innere des Menſchen nicht berührendes zu bezeichnen; παλ. γράμμ. wird den alten Zuſtand andeuten, in welchem das γράμμα herrſchte, Norm oder Prinzip des Lebens war, und welcher daher ſo beſchaffen war, wie das γρ. ihn zuwege bringen konnte, wo kein wahrer Dienſt, aber viel Uebertretung zu finden war. πνεῦμα iſt der göttliche Geiſt, den die neue Verfaſſung als διαθήκη πνεύματος (2 Kor. III, 6.) verleiht, den jeder Chriſt als Solcher beſitzt, und welcher Princip ſeines Lebens wird. Eben dadurch wird nun alſo ſein jetziger Zuſtand eine καινότης πνεύματος d. h. ein neuer Zuſtand, wie ihn das πνεῦμα wirkt, und wie er ſeinem Wirken angemeſſen iſt, nehmlich ein geiſtiger, und darum (2 Kor. III, 17.) freier, in welchem der wahre Dienſt Gottes möglich wird. — Hiermit aber ſchließt die mit VI, 1. begonnene Verhandlung, und eine neue, doch aus ihr ſich entſpinnende, hebt an.

Der nun folgende Abſchnitt hat eine ſo große Bedeutung für die bibliſche Anthropologie, und wiefern die geſammte chriſtliche Theologie an dieſer hängt, auch für die letztere, daß wohl kein Wunder iſt, wenn die Exegeſe in ihrer Abhängigkeit von der Dogmatik hier nirgends zu derjenigen Unbefangenheit gelangen konnte, welche allein ihr möglich gemacht haben würde ein reines Ergebniß über das zu erlangen, was hier eigentlich der Ap. wolle, und was er lehre. Die unſrige wird ſich bemühen, mehr noch als in der erſten Aufl. geſchehen iſt, ſich alles eigenen Syſtemes zu entledigen, und dem Gedankenzuge des Schreibenden Schritt vor Schritt nachfolgend, möglichſt reine Reſultate zu gewinnen, deren ſich der bibliſche Theolog zur Bildung einer pauliniſchen Anthropologie bedienen könne. Der Zweck des Ap. bei Abfaſſung des Abſchnitts iſt nicht der einer anthropologiſchen Erörterung, ſondern was er über den Zuſtand des Menſchen ſagt, dient einem andern Zwecke. Die Frage mit welcher V. 7. anhebt, könnte auf die Meinung führen, er wolle nichts weiter als die falſche Folgerung aus dem Bisherigen, daß das Geſetz ἁμαρτία ſey, zurückweiſen und widerlegen; aber dieſe Meinung würde irrig ſeyn. Vielmehr, ſo wie er VI, 1. eine falſche Folgerung aufſtellt, im Folgenden aber keinesweges nur die Unrichtigkeit derſelben, ſondern Statt deſſen die Nothwendigkeit des Gegentheiles darthut, ſo benutzt er auch hier nur eine ſolche, um ganz affirmativ ſich über das wahre Verhältniß des Geſetzes zur Sünde auszuſprechen, und den Zuſtand des unter ſeiner Herrſchaft befindlichen Menſchen vor der Erlöſung durch Chriſtum darzuſtellen, worauf er Kap. VIII. den ſeligen Zuſtand des Er-

löſten vollſtändiger als bisher ins Auge faſſen wird. Iſt nun aber auch die Widerlegung jenes Gedankens nicht ſein eigentlicher Zweck, ſo würden wir doch auch auf der andern Seite irren, wenn wir meinen wollten, er greife ihn bloß aus der Luft, ohne irgend äußere Veranlaſſung. Vielmehr war eine ſolche für ihn gegeben einerſeits in dem was er bereits über das Geſetz geſagt, namentlich in den Sätzen **VI, 14.**, die Sünde wird Euer nicht mächtig werden, weil Ihr nicht unter dem Geſetze ſteht, und oben V. 5., die Leidenſchaften der Sünde, welche durch das Geſetz gewirkt ſind, wiefern jener offenbar zu der Folgerung hinführt: Ständen wir alſo unter dem Geſetze, ſo würde die Sünde unſer mächtig ſeyn, dieſer aber dem Geſetze mit beſtimmten Worten einen Einfluß auf Erzeugung der *παθήματα* beilegt, ſo daß eine Erklärung über den wahren Einfluß deſſelben durchaus für ihn nothwendig wurde. Andrerſeits aber lag die Veranlaſſung für ihn in den Erfahrungen die er in ſeinem Apoſtelamte gemacht. Nicht nur kennen wir aus der Apg. und aus ſeinen Briefen den Kampf den er überhaupt mit dem Judenthume zu beſtehen, und die Läſterungen die er von den Volksgenoſſen als Geſetzfeind zu erdulden hatte, ſondern wir dürfen auch mit einiger Zuverſicht annehmen, daß er im mündlichen Lehrvortrage Sätze wie die obigen mehrmals ausgeſprochen, und Fragen wie die nun folgende dafür empfangen hatte. Und auch dieſe bewirkten für ihn die Nothwendigkeit ſich in dieſem Schreiben ein für alle Mal darüber zu erklären.

V. 7. *Τί οὖν ἐροῦμεν;* ſ. zu **IV, 1. VI, 1.** Daß *ὁ νόμος* das moſ. Geſetz ſey, wird allgemein anerkannt, Origenes Annahme, es ſey nicht dies ſondern das innere oder natürliche, iſt unbegründet und längſt abgewieſen*). Das Urtheil, das Geſetz ſey Sünde, konnte dem Ap. nicht im buchſtäblichen Sinne vorgeworfen werden, denn Sünde kann ein Geſetz nicht ſeyn; auch nicht in dem daß es Sünde fordre oder gebiete (Heum., Bretſchn., Glöckl.), denn nicht ein Wort woraus eine ſolche Folgerung gezogen werden möchte, hat er ausgeſprochen, ſondern nur, daß es etwas böſes, unſittliches in ſei-

---

*) Olshauſen hat dieſelbe dahin modificirt, daß er das Wort vom „Sittengeſetz überhaupt, in allen Formen ſeiner Offenbarung bei Heiden, Juden und Chriſten" verſteht, aber obwohl was P. über das Verhältniß der Sünde zum *νόμος* ſagt, auch bei dieſer Annahme gelten würde, ſo bedeutet doch erſtlich *ὁ νόμος* immer das jüdiſche Geſetz, iſt ferner im Bisherigen nur von dieſem geſprochen worden, ſo daß die Einrede ſich nur auf dies beziehen kann, und iſt endlich die ganze folgende Darſtellung von der Art, daß an einen Chriſten als Solchen in keiner Weiſe, aber auch nicht an den Heiden in ſeiner äußern Ungebundenheit, ſondern nur an einen Menſchen gedacht werden kann, in welchem die Sünde ſich unter dem ſichtbaren Joche des poſitiven — alſo des jüdiſchen — Geſetzes entwickelt.

nem Weſen, und daher als Geſetz auch für Andere Prinzip der Sünde ſey, daß alſo die παθήματα τ. ἁμ. aus dem Geſetze unmittelbar als Wirkung hervorgehen. Wenn ſehr viele Ausll. ἁμαρτία geradezu als Urſache der Sünde erklären, ſo gehn ſie weiter als der Ausdruck ſowohl, als des Ap. wahre Meinung geſtattet. Was jenen anlangt, ſo würde ein Satz wie dieſer: ὁ νόμος γίγνεταί μοι ἁμ. ſich ſo deuten laſſen: es wird Sünde für mich d. h. es bringt dieſelbe für mich hervor, ſo wie Eph. II, 14. Chriſtus unſer Friede heißt, wiefern er uns den Frieden bringt, aber ἔστιν ἁμ. ohne beigefügtem Gen. oder Dat. kann dies nicht bedeuten, daher auch die Stelle Micha I, 5. nicht als Belegſtelle dienen kann. Die Meinung des Ap. aber geht nur dahin, ob das Geſetz, dem er im Obigen einen Sünde erregenden Einfluß zugeſchrieben hat, ſelbſt unſittlich ſey, ob man aus jenem Einfluſſe den Schluß rückwärts auf eine Eigenſchaft des Geſetzes machen dürfe? Aber auch jene Beſchuldigung mußte nicht nur dem eifrigen Juden, ſondern auch dem Ap. ſelbſt, der das Geſetz als ein göttliches anerkannte, als wahre Gotteslaͤſterung erſcheinen; daher er ſie durch μὴ γένοιτο voll Abſcheu zurückweiſt, und hierauf erſt in die Auseinanderſetzung ſeiner wirklichen Anſicht einzugehen anfängt. Die beiden folg. Sätze werden insgemein — ehedem auch von mir — hypothetiſch gefaßt, gerade als hätte P. geſchrieben: οὐκ ἔγνων ἄν, οὐκ ᾔδειν ἄν. Unrichtig, wie ich glaube. Was den erſten anlangt, ſo iſt er ganz einfach: **peccatum non cognovi nisi per legem**, ich habe die Sünde nur (erſt) durch das Geſetz kennen gelernt, woraus dann freilich folgt: wäre das Geſetz nicht geweſen, ſo hätte ich ſie (vielleicht) gar nicht kennen gelernt. Der zweite welcher jenen erläutern oder erweiſen ſoll, hat nicht wie er einen Aoriſt, ſondern das Impf. ᾔδειν, ich wußte oder kannte, und iſt in ſeinem Verhältniſſe zum Bedingungsſatze eben ſo zu erklären, wie unzählige Sätze bei Tacitus, nehmlich für ſich ſelbſt als einfach aſſertoriſch, aber einen zu ergänzenden hypoth. Satz mit ſich führend. Ich kannte nicht, und würde überhaupt gar nicht kennen, wenn nicht u. ſ. w. Vergl. zu Gal. II, 16. Nun ſpricht der Ap. hier in erſter Perſon, und behält dieſe Form der Rede durch das ganze Kap. bei. Da fragt ſich: von Wem redet er? Einige haben geurtheilt, er ſpreche geradezu von ſich ſelbſt, ſchildre ſeinen eignen Zuſtand vor ſeiner Bekehrung zum Chriſtenthum (Par., Vorſt.). Dies iſt undenkbar, eine ſo bloß perſönliche dem allgemeinen Stoffe den er hier zu behandeln hat, gar nicht oder nur durch Umwege dienende Schilderung kann er nicht geben wollen. Andere, und ihrer eine große Zahl von Aelteren und Neueren, laſſen ihn gar keine Rückſicht auf die eigene Erfahrung nehmen, ſondern bloß das was er als die allgemeine Erfahrung entweder aller Menſchen, oder der Juden ins

Beſondere vorzutragen habe, auf ſich ſelbſt übertragen, ſey es nun aus einem Streben nach Deutlichkeit, Lebhaftigkeit, Abwechſelung der Darſtellungsart, oder aus Beſcheidenheit und Demuth, oder aus Beſorgniß zu mißfallen, oder aus welchem Grunde ſonſt, wogegen Reiche auch dieſe Form nicht einräumt, ſondern ein rein dramatiſches Verfahren, ſo daß die erſte Perſon die des Juden ſey, der als Nation oder Collektivperſon auftrete. Die welche Uebertragung auf die eigene Perſon annehmen, nennen dieſelbe μετασχηματισμός aus 1 Kor. IV, 6. und berufen ſich zum Beweiſe daß P. denſelben liebe außer dieſer Stelle auf 1 Kor. VI, 12. (mit Unrecht) X, 29 f. XIII, 11 f. Gal. II, 18. Es bedurfte kaum der Belege, da es allgemein menſchliche Redeform iſt, allgemeine Sätze in erſter Perſon auszuſprechen. Von dieſer Seite möchte ſich dieſe Anſicht nicht angreifen laſſen, wohl aber die von einer bloßen Dramatiſirung, die, in ſchnell auf einander folgenden Wechſelreden überall vorkommend, für eine ſo lange, ſo ausführliche, ſo tiefer Empfindung volle Schilderung ſich um ſo weniger eignen dürfte, als nicht das mindeſte Zeichen vorhanden iſt, um den Leſer zu belehren daß der Schreibende ſich auf einmal aus der eignen Perſon heraus in eine fremde, und zwar nicht in die eines fremden Individuums ſondern einer Collektivperſon, ja einer ganzen Nation verſetze, und in dieſer — ſo will es Reiche — wieder zwei Perſonen, die der beſſern und der ſchlechtern Juden, zugleich unterſcheide und als Theile einer und derſelben Perſon aufführe. Meine Anſicht iſt noch immer dieſe: Paulus trägt vor was er für allgemeine Erfahrung Aller unter dem Geſetze anſieht, in eigner Perſon, nicht als bloßen Metaſchematismus, als ginge es ihn gar nichts an, ſondern weil er dieſe Erfahrungen ſelbſt gemacht, dieſe Kämpfe ſelbſt beſtanden, dieſe Schmerzen ſelbſt empfunden, dieſes Elend ſelbſt in ſeiner ganzen Bitterkeit gekoſtet hat, und darum ſo ausführlich, darum ſo lebendig, darum mit ſo tiefer Empfindung und ſo ſtarken Farben. Paulus war, das bezeugen ſeine Briefe wie ſein ganzes Leben, eine ſtark erregbare Natur, mit gewaltigen Trieben, mächtigen Leidenſchaften, einer von denjenigen Menſchen, in denen Alles heftig iſt, und welche daher von gemäßigten Naturen nie begriffen, unaufhörlich falſch beurtheilt werden. Sein Wille war gewiß von Jugend auf dem Guten zugewandt geweſen, ja in äußerlich geſetzlicher Tugend hatte er ſich ausgezeichnet; aber in ſeinem Innern hatte — freilich nur ihm bekannt — die Sünde nicht geruht, ſondern mit großer Kraft der Triebe und Leidenſchaften um die Herrſchaft gerungen, und P. der wohl wußte daß geſetzliche Tugend noch keine wahre Tugend iſt, hatte eben daher ſich als höchſt elend, dem Tode und Gericht verfallen anerkannt, und that es, was jene Zeit anlangte, noch weit

mehr, ſeit er zum Chriſtenthum gekommen war; ja da nun einmal der Uebergang aus dem unidealen Zuſtand in den idealen nicht ſo mit Einem Male erfolgt, wie ſichs der bloß verſtändige Syſtematiker, den ein glücklicheres Temperament vor ſolchen Stürmen ſchützte, wohl vorſtellen mag, auch nach der Bekehrung noch, auch als hochbegnadigter Apoſtel noch empfand er in der Macht der Triebe die Gewalt der Sünde, und daher auch jetzt noch die Sehnſucht nach völliger Erledigung von ihr. Ich will mit Niemand ſtreiten, der ſich einen ſolchen Paulus nicht vorſtellen kann, dies iſt ein Stoff über den mit Streiten und Beweiſen nichts gewonnen wird; aber gewiß iſt mir, ſo zeigen ihn ſeine Briefe, nur aus einer ſolchen Natur erklärt ſich die Art ſeiner Bekehrung, die große Thätigkeit für die Sache Chriſti, und vor Allem die Eigenthümlichkeit ſeiner Menſchheits- und Erlöſungs-Lehre. An unſrer Stelle aber will er allerdings das lehren was Alle ſeiner Meinung nach erfahren unter dem Geſetze, aber er zeichnet es mit den Farben die ihm die Bitterkeit der eignen Erfahrung lieh; er würde uns ein Bild des eignen Lebens geben, ſpräche er auch in lauter allgemeinen Sätzen, denn in dem Spiegel des eignen Innern ſchließt ſich der Menſch dem Menſchen auf, aber er thuts in eigner Perſon, weil dieſe Erfahrungen ihn zu nahe angehn, als daß eine andere Form der Darſtellung ihm möglich wäre. Ich freue mich, Anklänge der gleichen Anſicht, wie früher bei Tholuck, ſo neuerlich bei Köllner, de Wette, Olshauſen, Meyer, Stengel, anzutreffen, und von dem ſo genommenen Standpunkte aus werde ich nun bald das Einzele betrachten. Die Frage welche von den Theologen ſeit Auguſtin vielfältig erörtert worden iſt, ob P. hier vom wiedergebornen oder nicht wiedergebornen Menſchen rede, hat wenig Wichtigkeit für uns. Gewiß iſt, er denkt ihn, wie ſein Zweck es fordert, als unter dem Geſetz befindlich, alſo noch nicht theilhaftig der Erlöſung durch Chriſtum, die ja Erlöſung vom Geſetz ſo gut als von der Sünde iſt; aber er ſcheint, hingeriſſen von ſeinem Gefühl, dieſen Standpunkt nicht ſo ſtreng feſtzuhalten, daß er nicht allmählig, und namentlich von V. 14. an, dahin übergehe den Zuſtand des ſündigen Menſchen überhaupt in ſeinem Kampfe zwiſchen der geiſtig ſittlichen und ſinnlich ſündigen Natur, wie er ſich durchs ganze Leben zeigt, in ſein Gemälde aufzunehmen.

Wenn nun der Ap. nach Abweiſung des Gedankens daß das Geſetz ἁμαρτία ſey, ſo fortfährt: ἀλλά — νόμου, ſo wird ἡ ἁμαρτία unſtreitig, wie auch von den Ausll. jetzt anerkannt wird, weder das Böſe in Abſtrakto, noch ſündliche Handlungen, ſondern eben das Princip des Böſen im Menſchen ſeyn, welches bisher ſchon oft dieſen Namen führte, und im Folgenden durch-

aus als ein perſönlich Waltendes erſcheint. Das alſo meint P. nur durch das Geſetz erkannt zu haben. Damit würde er ſich ſelbſt widerſprechen, wenn er den Satz als allgemeinen Satz hingeſtellt hätte, denn iſt auch wahr daß die Sünde nach ſeiner Anſicht nicht hoch angerechnet werde wo kein Geſetz iſt (V, 13.), daß der Menſch ſie gar nicht kenne, kann er nach ſeinen Erklärungen II, 14 f. nicht behaupten. Von ihm ſelbſt kann der Satz gelten, dann aber als allgemeiner Satz von jedem Menſchen, dem noch gar kein Gebot oder Verbot vorgekommen iſt, an welchem ſich die Luſt hätte entzünden mögen. Mit Recht aber bemerken mehrere Ausll., daß dies γνῶναι, das erſte Kennenlernen oder Wahrnehmen eines ſündlichen Princips im Innern von der ἐπίγνωσις τῆς ἁμ. (III, 20.) zu unterſcheiden ſey. Nun iſt eine ſehr verbreitete Meinung — bei den neuſten Ausll. hat ſie ſich verloren —, der Ap. wolle mit dieſen Worten den Nutzen des Geſetzes darſtellen im Gegenſatz gegen die Beſchuldigung daß es ἁμαρτία ſey. Sie iſt aber unrichtig, denn höchſtens dieſer eine Satz könnte an ſich ſelbſt in gewiſſer Hinſicht auf den Gewinn gedeutet werden, den das Geſetz gebracht, alles Folgende aber nicht; wozu kommt daß die nächſten Sätze dieſen hier erläutern und begründen ſollen, dieſe aber nichts enthalten, was ſich ſo verſtehen ließe, woraus hervorgeht, daß auch der zu deſſen Begründung ſie dienen ſollen, einen ſolchen Gedanken nicht enthalten könne. Daher werden wir nun auch ἀλλὰ nicht mit jenen Erklärern durch **immo vero**, nein im Gegentheile, auch nicht durch ſondern überſetzen, indem auch dies ein Verhältniß ſolcher Art andeuten würde, ſondern durch Aber, wie auch Köllner thut. Iſt das Geſetz Sünde? iſt gefragt worden, Antwort: Gott bewahre, das iſt es nicht, aber kennen gelehrt hat mich die Sünde freilich nur das Geſetz. Die aus dem Obigen abgeleitete Folgerung alſo, daß es Sünde ſey, wehrt er ab, aber daß es demunerachtet Schaden gebracht, das hält er feſt, und erweiſt es in den folgenden Sätzen. Denn, ſagt er, ich kannte ja die Begierde nicht. Dem τε entſpricht kein καὶ im Folg., die meiſten Ausll. ſchweigen ganz darüber, Glöckler überſetzt es durch auch, ſelbſt, unrichtig, denn der Satz: ſelbſt die Begierde kannte ich nicht, hieße griechiſch: οὐδὲ γὰρ (καὶ γὰρ οὐδὲ) τὴν ἐπιϑ. ᾔδειν; Meyer: denn ja, mit Berufung auf Herm. zu Soph. Trach. 1015.*), und dies ſcheint das Richtigſte zu ſeyn. Das Imperf., wie oben ſchon geſagt, zeigt einen dauernden, und zwar in der Vergangenheit wirklich dauernden Zuſtand an, welcher fortgedauert haben würde, wenn nicht das

*) Ut Latini namque dicunt. Τε illud non copulat, sed levius affirmat quam τοί, unde natum est ut Germanice per ja vel wohl exprimi possit.

ihn unterbrechende Wort des Geſetzes eingetreten wäre. Die Zeit aber wo dies μὴ εἰδέναι Statt fand, wird dieſelbe ſeyn, von welcher er V. 9. noch einmal ſpricht; darum erſt dort die Frage, welche denn gemeint ſey? Das Geſetz aber ſprach: οὐκ ἐπιθυμήσεις. Das Futur. das in Verboten der Hebräer immer wiederkehrende, das Gebot ſelbſt das 9. und 10. des Dekalogus, ohne Objektsbezeichnung, weil auf das Objekt des Begehrens oder Gelüſtens gar nichts, auf das Gelüſten ſelbſt Alles ankommt. Von ſelbſt verſteht ſich daß die ἐπιθυμία hier eine böſe Begierde, ein Gelüſten nach verbotenem Beſitze ſey.

V. 8. Fortſetzung. Ich kannte, hat P. geſagt, die Begierde nicht, und würde ſie nie kennen gelernt haben, wenn nicht das Geſetz mit ſeinem Verbot gekommen wäre; nun aber, fährt er fort, nachdem es gekommen, wirkte die Sünde, die ſo einen Anlaß gewonnen hatte, jede Begierde in mir. ἡ ἁμαρτία behält ſeine Bedeutung von der Sünde als Prinzip, ἀφορμὴν λαβεῖν iſt, wie Meyer richtig bemerkt, nicht ſowohl Anlaß nehmen als empfangen, gewinnen. Dieſer Anlaß iſt nun ohne Zweifel das Eintreten des Verbots οὐκ ἐπιθ.; folgte daher ἀπὸ oder auch ἐκ τῆς ἐντολῆς, ſo würde ich keinen Anſtand nehmen mit Koppe, Flatt, Reiche, Schrader, Köllner, Scholz, Stengel, Olshauſen, Meyer, A. dieſe Worte mit ἀφ. λαβοῦσα zu verbinden; da aber dies nicht iſt, ſo ſehe ich mich genöthigt ſie mit dem folgenden Verbo zu verknüpfen als Anzeige des Mittels oder Werkzeugs, deſſen die Sünde ſich bedient, um die Begierden (πᾶσαν ἐπιθ., jede mögliche oder denkbare Beg.) zu bewirken. So haben auch de Wette, Winzer, Benecke u. v. A. gethan. Im V. 11. ſehe ich die Nöthigung nicht, welche Meyer und Olsh. daſelbſt finden, eine Verbindung zu wagen, welche durch die Bedeutung der Präp. verboten zu werden ſcheint. Daß ἐντολὴ hier nicht Gebot ſondern Verbot ſey, nehmlich eben das des Gelüſtens, liegt vor Augen. Zur Beſtätigung wird noch der Satz hinzu geſetzt: χωρὶς γὰρ νόμου ἁμαρτία νεκρά. Er iſt ganz allgemein, und darin wohl auch der Grund zu ſuchen, weßhalb weder νόμος noch ἁμαρτία den Artikel haben, denn ſind ſie auch nicht wirkliche Abſtrakta, ſo erhalten ſie doch durch die Allgemeinheit des Satzes ziemlich die Bedeutung von ſolchen. Beza, Turr., Reiche u. A. wollen den Satz nicht für allgemein anerkennen, und ergänzen ἦν, mit Recht aber bemerkt Meyer, daß eben das Abweſen des Verbi ein Beweis ſeiner Allgemeinheit ſey. Der Sinn, ohne Rückſicht auf die mancherlei Deutungen der für ihre Syſteme auslegenden Erklärer, kann nur der ſeyn: Wo kein Geſetz iſt, da iſt das ſündige Princip im Menſchen unwirkſam. Vorhanden iſt es alſo jederzeit im Menſchen, aber erſt das

Auftreten des Gebotes oder Verbotes regt es auf, giebt ihm gleichſam erſt das Leben, das ſich nun ſofort durch Erzeugung der verbotenen Begierden offenbart. Dies die Meinung des Apoſtels, ihre Richtigkeit zu prüfen iſt nicht Sache des Auslegers, ich thue es daher nicht, nur Eins kann ich nicht unterlaſſen zu bemerken, daß nehmlich P. bei ſeiner Darſtellung durchaus den Faden verfolgt, welchen die Erzählung vom Sündenfall Gen. III. ihm vorgezeichnet, ſo daß man kaum an ein bloß zufälliges Zuſammentreffen denken kann. Auch wird nicht unbeachtet bleiben dürfen, wie Theils in der jüdiſchen Geburt und Erziehung des Apoſtels, Theils in ſeiner Gemüthsanlage viel Veranlaſſung enthalten war, ihm die Sache gerade ſo darzuſtellen wie ſie ihm erſcheint.

V. 9. 10. Die erzählende Schilderung ſchreitet fort, und zwar von der Darſtellung deſſen was die Sünde durch das Gebot gewirkt, zur Nachweiſung der Folgen welche für den Sprechenden daraus hervor gegangen in Bezug auf Leben und Tod. Sie kehrt daher noch einmal zum Anfangspunkte zurück, zu der Friſt nehmlich, wo der Menſch die Begierde und daher die Sünde noch nicht kannte, in den Worten ἐγὼ δὲ — ποτέ. Ich aber lebte einſt ohne Geſetz. ἐγὼ δὲ bildet den Uebergang von dem was die Sünde gethan, zu dem was das Subjekt von ihr erlitten. ἔζων. Das ζῆν wollen Manche, zuletzt Reiche, vom bloßen Daſeyn, vom Leben im gemeinen Sinne, faſſen; aber erſtlich würde dann P. gar nicht ἔζων ſondern ἦν geſchrieben haben, und dann fordert der Gegenſatz des ἀποθνήσκειν ſchlechterdings daß man es nicht nur als Seyn, ſondern als lebendig ſeyn auffaſſe. Reiche leugnet dieſen Gegenſatz, nur dem Kommen des Geſetzes ſtehe das Leben ohne Geſetz entgegen. Aber nicht das Leben ſondern das Seyn ohne G. ſteht dem Kommen deſſelben, dem Sterben aber das Leben entgegen; und der volle Sinn des Satzes iſt: Einſtmals als ich noch ohne Geſetz war, da war ich lebendig. Wir fragen, welche Zeit er meine? Spricht er vom individuellen Leben, gleichviel ob vom eigenen oder von dem des Menſchen überhaupt, wie ich überzeugt bin daß er thue, ſo kann er nur die frühſte Kindheit meinen, an welche auch viele Ausll., die Grenzen derſelben bald enger und bald weiter hinaus abſteckend, gedacht haben. Zwar kann man auch für das Kind kaum eine Zeit ausfinden, wo es völlig ohne Geſetz ſey, wo kein fremder Wille ſich dem ſeinigen entgegen ſtelle, wo alſo auch kein Streben nach Verbotenem ſich in ihm rege; aber ſey auch dieſelbe noch ſo kurz, ja ſey ſie ein einziger Moment, ſo kam es doch hier dem Ap. gar nicht auf die Länge derſelben an, nicht das ζῆν iſt Hauptſache für ihn, ſondern das ἀποθνήσκειν, und es bedurfte nur für ſeinen

Zweck, daß dieſes einmal eingetreten, nicht das ganze Leben des Menſchen vom erſten Augenblicke an ein Tod geweſen ſey, um den Mißbrauch kennen zu lehren, welchen die Sünde mit der ἐντολὴ geübt. Schwebt ihm aber, wie ich glaube, ſeine eigene Erfahrung vor, ſo konnte er dem, wenn auch nur relativen, Seyn ohne Geſetz eine längere Dauer leicht anweiſen; denn im Vergleich mit der Zeit, die er in der Schule der Phariſäer zugebracht, mußte ihm die vorhergehende als eine geſetzloſe, im Vergleich aber mit den Stürmen, welche ſeit der Zeit der heranreifenden Jugend ſein Inneres bewegt hatten, die ihr vorangegangene Kindheit als eine höchſt ruhige, ſchuldloſe und ſelige Zeit erſcheinen, und ſo vergleichsweiſe mochte er dann wohl ſagen: damals lebte ich, nicht nur, wie Auguſtin, Calvin, Piſc., Par., A. es erklärt haben, videbar (arrogabam) mihi vivere. ἐλθούσης δὲ τῆς ἐντ., nachdem aber das Gebot gekommen war. Die ἐντ. iſt wohl auch hier wieder das οὐκ ἐπιθυμήσεις, welches in ſo unbeſtimmter Allgemeinheit wie ſchon V. 7. ausgeſprochen, den ganzen Complex aller Verbote in Bezug nicht auf die äußere That ſondern auf die innere Willensrichtung in ſich begreift. Es kommt zum Individuum, ſobald es von außen her ihm entgegentritt, ſey es nun als mündliches Verbot oder als geſchriebener Buchſtabe. Reiche denkt natürlich hier an die Geſetzgebung auf Sinai. ἡ ἁμ. ἀνέζησεν. Eigentlich bedeutet ἀναζῆν wieder aufleben, ſetzt alſo ein früheres Leben voraus, das, durch den Tod unterbrochen, erneuert werde, wie das der guten Sprache geläufigere ἀναβιώσκεσθαι, und manche Ausleger ſeit Origenes haben auch dieſe Bedeutung feſtgehalten, und ein Wiederaufleben der Sünde auf die eine oder andere Art herauszubringen geſucht. Doch läßt ſich weder denken noch erweiſen daß P. ein früheres Leben der Sünde vor dem V. 8. angedeuteten Todſeyn angenommen habe, und wir müſſen daher urtheilen, er denke das ἀναζῆν als bloßen Uebergang aus dem Zuſtande der Lebloſigkeit in den des Lebens, gerade wie Joh. IX, 11. ἀναβλέψαι den Uebergang des Blindgebornen, der alſo nie geſehen hatte, aus der Blindheit in den Beſitz der Sehkraft bezeichnet; die Sünde wurde lebendig. ἐγὼ δὲ ἀπέθανον. Die Erklärungen dieſer Worte ſind höchſt mannigfaltig, weil jeder Ausleger das darin findet, was ſein Syſtem ihn als Folge der Sünde oder als Wirkung des Geſetzes erkennen läßt. Daher mortuum me esse cognovi (Aug., Carpz.), ich erkannte meine Todeswürdigkeit (Heum.), ich wurde der Strafe des Todes werth (Cramer), miser factus sum (Ern., Mor., Koppe), mortem moralem oppetii (Semler) u. ſ. w. Vom phyſiſchen Sterben erklärt es Meyer, und nimmt es als ſtarken Ausdruck für: ich fiel dem Tode an-

heim. Ich geſtehe daß mir der Ausdruck doch zu ſtark erſcheine, um glauben zu können, daß im Lehrvortrage geſagt werden könne: ich ſtarb, wo die Meinung nur iſt: ich wurde ſterblich. Gewiß iſt daß ἀποθνήσκειν nur auf das Leben bezogen werde, nur den Verluſt des Lebens bezeichnen kann, von welchem ſo eben die Rede war. War alſo dies nicht das phyſiſche, ſo kann auch der Verluſt nicht der des phyſiſchen Lebens ſeyn. Eben ſo gewiß iſt daß in der Geneſis, auf welcher die ganze Vorſtellung vom Tode als Folge der Sünde ruht, geſchrieben ſteht: welches Tages du davon iſſeſt, ſollſt du des Todes ſterben (Gen. II, 17.), und nach dem Eſſen der phyſ. Tod nicht erfolgt; gewiß endlich daß θάνατος — auch νεκρὸς — an mehr als einer Stelle von dieſem nicht verſtanden werden kann (ſ. zu V, 12.), und höchſt wahrſcheinlich daß die Verſchiedenheit des Erfolgs von Adams Sünde und des Buchſtabens der über ihn verhängten Drohung längſt dahin geführt hatte, einen andern als phyſiſchen Tod als die wahre und unmittelbare Strafe der Sünde zu betrachten (ſ. ebd.), dieſer aber nur ein geiſtiger ſeyn kann. Mag es nun auch ſeyn daß entweder der Begriff dieſes Todes niemals ſcharf begrenzt geweſen — was ſehr möglich —, oder wir doch den Inhalt und Umfang deſſelben nicht klar zu erkennen vermögen, ſoviel ſcheint doch ſicher daß unſre Stelle nur die Erklärung von einem Verluſt des geiſtigen Lebens durch das Erwachen der Sünde dulde, und daher nehmen wir eine ſolche an. Stellt Meyer entgegen, daß der geiſtige Tod ja nicht gleich beim erſten Schritte zur Sünde eintrete, ſo hat dies vielleicht ſeine Richtigkeit, aber da P. ſelbſt dies nirgends ſagt, unſre Pflicht aber nur iſt, das anzunehmen was er ſagt, ſo kann dieſer Grund die wie es ſcheint einzig mögliche Deutung ſeiner Worte nicht umſtoßen. — καὶ εὑρέθη κ. τ. λ. Und ſo zeigte ſichs, ergab ſich, daß u. ſ. w. Der wie bekannt hebraiſirende Gebrauch von εὑρεθῆναι iſt immer der, daß ausgeſprochen wird was in der Erfahrung ſich kund gegeben habe. ἡ ἐντολὴ ἡ εἰς ζωήν, das Gebot — Verbot — das (eigentlich ſeiner Beſtimmung nach) zum Leben da war, d. h. dienen ſollte. Das war der Zweck weßhalb Gott im Paradieſe das mit der Todesſtrafe verbundene Verbot gegeben hatte, „damit Ihr nicht ſterbet" (Gen. III, 3.); das die Verheißung die dem Befolger des göttlichen Geſetzes gegeben war, daß er leben werde (Levit. XVIII, 5. Deut. V, 16. 33. vgl. Gal. III, 12. Röm. X, 5.). In der Erfahrung aber kam es anders: εὑρέθη μοι αὕτη εἰς θάνατον. Ich ſchreibe αὕτη mit Lachm., Scholz, Reiche, de Wette; Meyer hält die Entſcheidung zwiſchen αὕτη und dem ſonſt geleſenen αὐτὴ für unmöglich, mit Berufung auf Herm. zu Soph. Ant. 920. Aber gerade was dieſer dort ſagt, würde für αὕτη entſcheiden, denn das Pron.

gehört unſtreitig zum Subjekt, man ziehe nun ἡ ἐντολὴ — αὕτη in Eins zuſammen (dies mir zum Leben gegebene Gebot), oder nehme das Pron. als nachdrückliche Wiederholung des Subjektbegriffs. Da aber gehört nur αὕτη her, weder αὐτὴ noch ἡ αὐτή. εὑρ. μοι εἰς θάνατον nehmlich οὖσα, es ergab ſich daß es mir zum Tode diente, Veranlaſſung des Todes für mich war.

V. 11. Um zu verhüten daß der letzte Satz ja nicht gemißdeutet werde, ja nicht zu dem Wahne führe, als halte er das Verbot für todbringend an ſich ſelbſt, fügt der Ap. erläuternd noch den Satz hinzu, welcher obwohl er nicht gerade etwas neues bringt, doch noch deutlicher alle Schuld des geſchehenen Unglücks auf die Sünde wirft. Die Worte διὰ τῆς ἐντολῆς verbinde ich hier aus demſelben Grunde wie V. 8. mit dem Verbum des Hauptſatzes; Köllner findet für die Verbindung mit ἀφ. λαβ. einen Grund in δι' αὐτῆς was folgt. Dem Ap. ſey „die nachherige Folge des Tödtens von ἐντολὴ als der Veranlaſſung zu fern vorgekommen," und darum habe er δ. αὐτ. hinzu geſetzt. Gehörte διὰ τ. ἐντ. zum Hauptverbum, ſo würde er natürlicher und beſſer fortgefahren haben διὰ τ. ἐντ. ἐξηπ. με καὶ ἀπέκτεινε. Ich antworte: gekonnt hätte er dies, aber weder natürlicher noch beſſer; er hat aber nicht gewollt, weil er das διὰ τῆς ἐντ. nachdrücklicher wiederholen wollte, was ihm wie jedem Menſchen frei ſtehn mußte. Die andere Verbindung iſt grammatiſch nicht erweisbar, kann alſo den Vorzug vor derjenigen nicht in Anſpruch nehmen, welche von keinem weſentlichen Fehler gedrückt erſcheint. Beachtenswerth iſt das Verbum ἐξαπατᾶν Theils darum weil in der Geſchichte vom Sündenfalle die Schlange als Betrügerin erſcheint, und 2 Kor. XI, 3. gerade dies Verbum von der Verführung Evas angewendet wird, ſo daß ein Hinblick auf jene Geſchichte, ſo wie er ſehr natürlich war und nahe lag, ſo meines Erachtens höchſt wahrſcheinlich wird, Theils weil es uns zeigt daß P. überhaupt das hineingerathen in die Sünde nicht ſowohl aus eigenem böſen Willen als vielmehr aus einem Betruge hervor gegangen denkt, welchen die von ihm als verſchieden, nicht zu ſeinem Weſen gehörig gedachte Sünde — als Prinzip gefaßt — ihm ſpiele.

V. 12. Das Bisherige ſeit Vers 7. ἀλλὰ τὴν ἁμ. hat des Ap. wahre Anſicht über das Geſetz dargelegt, und gezeigt wie jene Vers 5. ausgeſprochenen Sätze gelten können, ohne daß daraus folge daß Geſetz ſey ἁμαρτία, wie alſo unbeſchadet ſeiner Trefflichkeit es doch dem Menſchen Veranlaſſung zur böſen Luſt und unſittlichem Handeln geben könne. Offenbar will er nun das Ganze zuſammenfaſſen, wie die Part. ὥστε genügend lehrt, und wir haben den Gedanken zu erwarten: Alſo das Geſetz iſt trefflich, aber die im Innern des Menſchen wohnende Sünde

wendet es zu ſeinem Verderben. Betrachten wir aber das Vorhandene, ſo entdecken wir nur die Eine Hälfte des Erwarteten, und die andere fehlt; doch zum gewiſſen Zeichen daß wir nicht irrten, und wirklich nur eine Hälfte haben, auch nach P. eigener Meinung, dient uns die von den Auslegern ehedem gar nicht beachtete Part. μέν. Ueberzeugt nun, daß P. dieſelbe nicht ſchreiben konnte, ohne in ſeinem Gemüthe zugleich den Gegenſatz zu denken, fragen wir wo ſich derſelbe finde? Köllner — nach meinem Vorgange — findet ihn V. 14 ff.; aber dies iſt nicht richtig, da die dortige Verhandlung nur zur Erläuterung von V. 13. dient. Hier aber findet ſich zwar nicht der Form nach als ſolcher, aber doch in der That das Alles was den erforderten Gegenſatz gebildet haben würde, wie ich, durch meine neueſten Vorgänger belehrt, gern anerkenne.

V. 13. Anſtatt ruhig fortzufahren: ἡ δὲ ἁμαρτία κ. τ. λ., läßt der Ap. ſich mit eigenthümlicher Lebhaftigkeit einen Einwurf machen, den er dann ſogleich widerlegt, und in dieſer Widerlegung dasjenige vorträgt, was den Gegenſatz von V. 12. gemacht haben würde. Die beiden Sätze nehmlich εὑρέθη—θάνατον V. 10. und ἡ ἐντολὴ—ἀγαθή V. 12. ſcheinen ſich zu widerſprechen. Was gut und heilig iſt kann nicht ſchädlich, was ſchädlich iſt, nicht gut und heilig ſeyn. Dieſen Widerſpruch glaubt er löſen zu müſſen, und läßt ſich daher den Einwurf machen: τὸ οὖν—θάνατος; durch deſſen Faſſung der in den Begriffen liegende Widerſtreit recht fühlbar wird. Er antwortet, wie er muß, μὴ γένοιτο, und er darfs auch, denn er hat auch bei dem obigen Satze V. 10. bereits gezeigt, wie es mit dem εἰς θάνατον γενέσθαι zuſammenhange. Als wahre Urſache giebt er nun wieder die ἁμαρτία an, ohne weiter auszuführen, inwiefern, da er dies ja bereits dargethan hat. Es iſt nehmlich ſchlechthin nothwendig, nach ἀλλὰ ἡ ἁμ. den Satz zu ſchließen, ſo daß ἐμοὶ γέγονε θάνατος als Prädikat hinzugedacht werde, wie auch jetzt insgemein geſchieht*); dagegen Heumanns Verbindung ἡ ἁμαρτ. δ. τ. ἀγ. μοι κατεργαζομένη (sc. ἦν) θάνατον, ἵνα φ. ἁμ., welche auch von Carpz., Ch. Schmidt, Böhme, Flatt, angenommen worden iſt, aus grammatiſchem Grunde für ganz unzuläſſig zu halten. Nirgends, weder im N. T. noch ſonſt wo, wird ein ſolcher Satz vorkommen. Es darf aber auch ferner κατεργαζομένη nicht mit φανῇ in Verbindung gebracht werden (Paulus, Benecke, Stengel, Winer Gr. S. 285.), ſo bekannt auch die Verbindung des Verbums mit einem Particip iſt; denn dann wäre ἁμαρτία Subjekt,

---

*) Nur iſt das Kolon das ſich nach ἁμαρτία in manchen Ausgg. findet, richtiger mit Lachm. in Komma zu verwandeln.

und müßte als ſolches den Artikel haben. Es iſt alſo Prädikat, und das Particip ſteht als Cauſſalſatz. Die Sünde iſt mir Urſache des Todes geworden, ſagt P., damit ſie als Sünde erſchiene, d. h. ſich in ihrer wahren Eigenſchaft als Sünde d. h. als Feindin Gottes und des Guten offenbaren möchte, dadurch daß ſie durch das Gute mir den Tod bewirkt, d. h. ſelbſt das was gut und nützlich iſt, und mir zum höchſten Gewinn dienen ſollte, nur zu meinem Verderben zu mißbrauchen weiß. Die Partikel ἵνα ſtellt dies als Zweck dar, und ich glaube P. betrachte es wirklich ſo, nicht nur als Folge jenes Ereigniſſes. Die Menſchheit war ſündig geworden und Gott wollte ſie erlöſen. Damit ſie der Erlöſung theilhaft würde, ward erfordert daß ſie ein Bedürfniß der Erlöſung fühlte, daß ſie dahin kam, an ſich verzweifelnd in freier Gnade allein ihr ganzes Heil zu ſuchen und zu hoffen. Hierzu wurde erfordert, daß ſie die Sünde gründlich kennen lernte, ihre ganze Macht und alles zerſtörende Eigenſchaft; dies konnte nicht beſſer noch vollſtändiger geſchehen, als wenn ſelbſt das Beſte was der Menſchheit werden konnte, wenn Gottes Gabe ſelbſt, die Offenbarung ſeines Willens, deſſen Erfüllung ihr Leben und Seligkeit bringen ſollte, durch Schuld der Sünde nur verderblich wurde, wenn Tod hervorging aus dem Quell des Lebens. Darum ließ Gott es geſchehn, ja ordnete es ſo an, daß das Geſetz zum Tode führen mußte; denn hierdurch offenbarte ſich die Sünde in ihrer Verderblichkeit, und hierdurch wurde das Geſetz, was P. Gal. III, 24. von ihm ſagt, παιδαγωγὸς εἰς χριστόν, es nöthigte die Menſchen ſich Chriſto als dem Einzigen der helfen könnte hinzugeben, weil ſie ſich verloren ſahen, wenn Er nicht half. So konnte P. die Sache faſſen, und dadurch wird wirklich Zweck, ob auch nur untergeordneter, um des höhern Zweckes willen, daß die Sünde ſich als ſolche zeigte. Dieſe Anſicht der Sache wird von den neuſten Ausll. mit Ausnahme Reiche's, anerkannt. — Es folgt ein zweiter Satz von gleicher Form, ἵνα — ἐντολῆς. Wenn von der Sünde hier geſagt wird, ſie habe ſündig werden ſollen, ſo iſt offenbar, daß dies wieder nichts anderes bedeuten könne als φαίνεσθαι ἁμαρτίαν, nur in der Form verſchieden ſey. καθ' ὑπερβολήν, über alle Maßen; vgl. 2 Kor. I, 8. Gal. I, 13. Wir haben demnach in dieſem Satze nichts weſentlich verſchiedenes vom erſten; fragt ſich nur noch wie er zu verbinden ſey? Er kann entweder als Parallelglied dem erſten ἵνα beigeordnet (ſo die neuſten Ausll.), oder als Zweckſatz dem κατεργαζομένη angehängt werden. Einen entſcheidenden Grund für das Eine oder Andere kann ich nicht finden, es wird auch in der Sache nichts geändert, ob man ſo oder ſo verbinde.

V. 14. Zuerſt der Text. Für οἴδαμεν wollten Sem-

ler, Erneſti, Koppe, Flatt, οἶδα μὲν leſen, und Reiche hält dies für nothwendig, weil 1) in der ganzen Stelle ſeit V. 7. der Singular, und V. 18. „in einer correſpondirenden Berufung auf das Bewußtſeyn des ἐγώ" οἶδα ſtehe; 2) das hier redende collektive Subjekt nicht im Plur., auch nicht wohl communicativ ſprechen könne, denn außer ihm habe Niemand dieſes Wiſſen. Nun gilt hier allerdings keine Auktorität der Hdſchrr., da in den älteſten die Wörter ungetrennt geſchrieben wurden; doch gegen den erſten Grund gilt die Bemerkung, daß er nur dann Gewicht haben könnte, wenn das Gewußte Etwas wäre was ſich auf den Zuſtand der ſprechenden Perſon bezöge, wie das V. 18. der Fall iſt, nicht aber da wo es wie hier ein Gegenſtand allgemeiner Ueberzeugung aller Kenner des Geſetzes iſt; der zweite ruht auf der Vorſtellung Reiche's von dem ſprechenden Subjekte, kann alſo nur für den irgend ein Gewicht haben, welcher dieſe anerkennt; überhaupt aber ſteht dieſer Trennung das entgegen, daß die durch ſie gewonnene Partikel μὲν zwar nach dem Art. vor νόμος, nicht aber hier nach οἶδα an ihrer rechten Stelle ſtehen würde. Ich verwerfe daher die Trennung ſelbſt mit allen übrigen Auslegern. Für γὰρ bieten ADE Syr. ph. in m. Orig. (einmal) Cyr. Theod. Hilar. Ruf. Ambr. Aug. (einmal) Beda, δέ. Die Auktorität iſt alſo ziemlich gleich, auch würde eine bloß fortſchreitende Rede ſich vielleicht rechtfertigen laſſen; doch iſt nicht zu leugnen daß das Folgende ſich als Expoſition des V. 13. Geſagten weit beſſer eigne, und ich glaube daher daß γὰρ beizubehalten ſey. Endlich für das rec. σαρκικὸς findet ſich σάρκινος in ABCDEFGI, vielen Min. Method. Ephr. Nyſſ. Baſ. Theod. (einmal, nicht im Comm.) Dam., und Griesb., Lachm., Scholz, Meyer haben es aufgenommen, die neuſten Ausll., Olsh. ausgenommen, gebilligt. Mit vollem Rechte, denn je weniger dieſe Form durch ſich ſelbſt und ihre etymol. Bedeutung im Gegenſatz von πνευματικὸς ſich den Abſchreibern und KVV. empfehlen konnte, um ſo höher iſt die Auktorität zu achten, die ſtärker als hier — wo die Ueberſſ. nicht mitſprechen können — kaum gefordert werden kann. Nun zur Erklärung. Als eine allbekannte Sache ſtellt der Ap. den Satz hin, daß das Geſetz geiſtig ſey, indem er ſagt: οἴδαμεν; das durfte er, denn wenn auch nicht gerade mit dieſem Ausdrucke, doch als etwas hohes, vortreffliches, göttliches, erkannte es gewiß ein Jeder ſeiner Leſer an; aber er thut auch klug daran, denn nur wenn dieſes anerkannt iſt, kann er mit ſeinem Gegenſatze rechten Eingang finden. Aber was bedeutet hier πνευματικός? Den mannichfachen Gebrauch des Wortes ſ. bei I, 11.; an unſrer Stelle iſt die Menge der Erklärungsarten groß. Viele Ausleger haben ſich auf Erklärung des Begriffs

gar nicht eingelaſſen, ſondern entweder nur das allgemeine Merkmal der Güte und Vortrefflichkeit feſtgehalten, welches allerdings dem Geſetze beigelegt werden ſoll, wenn es πν. genannt wird (ſo Morus, Böhme, Koppe, Roſ., Flatt, Wahl), oder mit Uebergehung der Begriffsbeſtimmung angezeigt, weßhalb es πν. genannt werde, nehmlich entweder ſeines Urhebers wegen (Theod. — θείῳ ἐγράφη πνεύματι —, Grot., Turr., Olsh.), oder weil es vollkommenen, geiſtigen, Gehorſam fordere (Corn. a Lap., Mel., Calv., Piſc., Par., Bengel, Carpzov, u. A.), oder auch aus mehrern dieſer Rückſichten zuſammen, z. B. Stengel; am meiſten unter den Aelteren erklärt noch Beza, wenn er ſagt: mentem et interiorem hominem respicit, et ab eo, quod deo et proximo debet, requirit. Ihm heißt alſo das Geſetz πν., weil es ſich an das πνεῦμα des Menſchen, die höhere ſittliche Natur, wendet, und von ihr Gehorſam fordert. Tholuck will es als eine Offenbarung der höhern in Gottes Weſen begründeten Weltordnung betrachtet wiſſen. Bretſchneider: Lex, quae ea, quae spiritui sancto conveniunt, docet, eadem praecipit. Die Neuſten haben ſich viel Mühe gegeben um den Begriff zu beſtimmen, haben πνεῦμα entweder vom menſchlichen πν., d. h. von der höheren Natur im Menſchen, oder vom göttlichen verſtanden, und dem gemäß denn auch das Adj. gedeutet. Zu jener Klaſſe gehören Reiche (πν. bezeichnet das Geſetz, inſofern es die Entwickelung und Aeußerung des πν. nicht hindert, ſondern fördert, inſofern es Gutes und Heiliges gebietet), Köllner (πν. ſo umfaſſend gebraucht, um das Edlere des Weſens des Geſetzes, ſeine Uebereinſtimmung mit dem Göttlichen, zu bezeichnen, als wir nur immer mit unſerm geiſtig, im Gegenſatze zum Sinnlichen, ſagen können), de Wette (von geiſtigem Gehalt, alſo die Eigenſchaft des Geſ., vermöge deren es Anforderungen ſtellt, welche nur von der geiſtigen Natur des Menſchen verſtanden und erfüllt werden können); zu dieſer Meyer (πν. muß vom Geſetz prädiciren, ſein Weſen ſey göttlich = pneumatiſch, der Geiſt des Geſ. ſey der heil. Geiſt.). Woher aber dies mächtige Auseinandergehn der Vorſtellungen, dieſer Mangel der Uebereinſtimmung, das Unbeſtimmte das am Ende doch in allen dieſen Deutungsarten liegt? Nirgend anders her als weil einmal überhaupt der Begriff Geiſt ſich niemals anders als negativ beſtimmen, bald ſo bald anders umſchreiben läßt, und ſodann eine Sache, wie ein Geſetz, nur uneigentlicher Weiſe geiſtig genannt werden mag. Wenn ich nun wieder ſagte, P. ſelbſt habe vielleicht keinen ganz klaren Begriff gehabt, ſo würde ich freilich wieder Tadel ärndten; aber haben ihn denn die Tadelnden ſelbſt in dem was ſie darüber ſagen? Und wenn ſie bei vielmal höherer Bildung ihn

nicht haben — weil Niemand ihn haben kann —, iſts da ſo ganz unglaublich, daß auch P. ihn nicht gehabt? Und beweiſt nicht der Gebrauch des Wortes von ſo höchſt verſchiedenen Dingen wenigſtens das Eine, daß ſich ſein Begriff in ſehr weiten Grenzen bewegt haben muß? Wenn aber dies, iſt er dann ſcharf beſtimmt? Was ſich mit Sicherheit ſagen läßt, ſcheint ſich auf Folgendes zu reduciren: 1) Das πνευματικὸν des Geſetzes muß eine hohe Vortrefflichkeit deſſelben ſeyn, Theils wegen V. 13 Theils weil überhaupt das πνευματικὸν als höher und beſſer gilt als das σάρκινον; 2) dieſe Vortrefflichkeit muß, obwohl ſie ihren Grund im Urſprunge des Geſ. hat, doch ſeiner Natur ſelbſt angehören, alſo den Geboten die es enthält, den Forderungen die es an den Menſchen ergehen läßt; 3) ſie muß von der Art ſeyn, daß für den Menſchen im gewöhnlichen Zuſtande eine Unmöglichkeit es zu erfüllen daraus hervorgeht. Nun bezeichnet das Adj. dasjenige was die Natur des πνεῦμα an ſich hat, πν. zwar die höhere Natur des Menſchen eben ſowohl als den Geiſt Gottes, indeß, wiefern das Geſ. doch ſicher als ein Ausſchluß des Letztern gedacht wird, iſt wohl natürlicher hier an dieſen zu denken; es iſt alſo pneumatiſch wiefern es die Natur des göttlichen Geiſtes an ſich trägt, ſo weit nehmlich ein Geſetz dieſelbe an ſich tragen kann. Dies kann es — wenigſtens uns ſcheint es ſo — nur dadurch daß es eine hohe Heiligkeit gebietet, daß es Forderungen an den Menſchen ſtellt, deren Erfüllung ihn ſelbſt göttlich machen würde; dieſe Heiligkeit aber zu erlangen, dieſe Forderungen zu erfüllen, iſt nur dem Menſchen möglich, welcher derſelben fähig, alſo ſelbſt pneumatiſch iſt; wer es nicht iſt, vermag weder den Sinn deſſelben gehörig zu verſtehn und zu würdigen, noch ſeinen Geboten zu genügen. Nun iſt πνευματικὸς nur derjenige, in welchem die höhere Natur die Oberhand hat und das leitende Element ſeines Lebens iſt, dieſe aber iſt nach P. gut und ſittlich; alſo kann nur ein Menſch welcher durch die Herrſchaft des Höheren in ihm gut und ſittlich — im Inneren — geworden iſt, das Geſetz erfüllen. Ohne nun zu glauben, es ſey das Weſen des Pneumatiſchen von uns in der That begriffen, und der Begriff nach all ſeinen Merkmalen erſchöpft, glauben wir doch dies darüber ausſprechen zu dürfen: Der νόμος heißt πνευματικὸς wiefern er, gemäß ſeinem göttlichen Urſprunge, an die höhere Natur des Menſchen die Forderung einer gottähnlichen Tugend ſtellt, kurz, wiefern er heiligen Inhalts iſt. Nun iſt der Menſch σάρκινος, d. h. von Fleiſch, und daher auch σαρκικός*);

*) Der Unterſchied beider Adj. iſt nehmlich der, daß jenes die Materie andeutet, woraus Etwas gebildet iſt, dies aber den Gegenſtand deſſen Eigenſchaften es an ſich trägt. Alles daher was σάρκινον, iſt auch σαρκικόν, aber σαρκικὸν kann Etwas ſeyn, ohne σάρκινον zu ſeyn.

das σαρκικὸν aber hat mit dem πνευματ. gar nichts gemein, begreift es nicht, kann ſeine Natur nicht annehmen; folglich der Menſch welcher σ. iſt, das Geſetz welches πν. iſt, nicht erfüllen. P. ſagt alſo dies: das Geſ. iſt geiſtig, und fordert was nur der geiſtige Menſch leiſten kann; ich bin von Fleiſch, d. h. ich bin zuſammengeſetzt aus groben Beſtandtheilen, ein bloßer ſinnlicher Menſch, daher denn auch ermangelnd der höhern Kraft, durch welche allein ich das Geſetz erfüllen könnte; mein Denken und Wollen aufs Sinnliche gerichtet, im Sinnlichen befangen, daher unfähig zum rechten Auffaſſen, vielmehr noch zum Ausüben des Geſetzes. Auf die Frage, wer denn hier das ſprechende Subjekt ſey, iſt wieder verſchieden geantwortet worden, wiefern der eine Theil der Ausleger den Unwiedergebornen (τὸν πρὸ τῆς χάριτος ἄνθρωπον εἰςάγει πολιορκούμενον ὑπὸ τῶν παθῶν. Theod.), der andere aber (Auguſt., Calv., Mel. und alle Theologen gleichen Syſtems), überzeugt daß derſelbe auch das nicht leiſten könne, was im Folg. von dem ἐγὼ geſagt wird, den Wiedergebornen — überhaupt oder Paulus als ſolchen — darin erkannt haben. Da ein Unterſchied der Perſonen durch nichts angedeutet wird, und das Folg. nur Expoſition des Vorherg. iſt, ſo kann an eine Verſchiedenheit der Perſonen nicht gedacht werden; der Unterſchied des Tempus aber erklärt ſich ſehr einfach daraus, das bisher die Veränderungen erzählt worden ſind, welche die Sünde durch das Geſetz im Menſchen hervorgebracht hat, jetzt aber eine Beſchreibung des Zuſtandes erfolgt, in welchem ſich der ſündige Menſch überhaupt, und namentlich des Verhältniſſes worin er ſich zum Geſetz und ſeiner Erfüllung befindet. Was aber die zum Theil ſehr ſtarken Ausdrücke betrifft, denen wir begegnen werden, ſo kann ich ſie weder ſo ſehr hyperboliſch finden, wie ſie manchen Ausll. erſchienen ſind, noch nach dem was ich bei V. 7. ſchon bemerkt habe, von der Ueberzeugung ablaſſen, ſie ſeyen eben darum ſo ſtark, weil P. überall im Gefühle deſſen ſchreibe, was er ſelbſt erfahren habe, ja immer noch erfahre. Nicht nur muß ſein Leben vor der Bekehrung den Charakter an ſich getragen haben, in welchem das Leben des Menſchen unter dem Geſetze hier erſcheint, ſondern auch nach derſelben, ſo herrliche Fortſchritte er auch gemacht unter der Leitung der heiligenden Gnade, ſo gewiß war doch das alte Temperament noch nicht gewichen, der alte Menſch noch nicht ſo ganz geſtorben — nur in der Idee ſtirbt er mit einem Male —, daß er von dem Widerſtreite des Fleiſches gegen das geiſtige Geſetz nichts mehr empfunden hätte; je ſittlicher aber jetzt die Richtung und das Streben ſeines Geiſtes, um ſo tiefer mußte es ihn betrüben, daß das Fleiſch noch immer wirkſam war ihn von den Höhen auf die ſein Geiſt ſich ſchwingen wollte, herab

zu ziehn in den Schmutz der Sünde, und ſtark wie Alles bei ihm, war auch das Schmerzgefühl darüber, und ihm angemeſſen dann der Ausdruck. Allerdings müſſen wir bei Abwägung des letzteren die Stärke des Gefühls mit in Anſchlag bringen, müſſen das was P. als neue Kreatur war, und als Apoſtel leiſtete, in die andere Wagſchale legen, um ihn richtig aufzufaſſen, und würden eben ſo ſehr irren, wenn wir das Bild von ihm allein aus dieſem Abſchnitt ſchöpfen als wenn wir unſre Vorſtellung vom Menſchen mit Ueberſehung alles deſſen was uns andre Stellen lehren, nur nach dieſer Beſchreibung formen wollten. — Der Beiſatz: πεπραμένος ὑπὸ τ. ἁμ. ſoll offenbar einen aus dem σάρκινον εἶναι hervorgegangenen Zuſtand der Unterworfenheit unter die Gewalt der Sünde ausdrücken. Der Ausdruck iſt dem hebr. Sprachgebrauch entnommen, 1 Kön. XXI, 20. 25. wird von Achab geſagt: הִתְמַכֵּר לַעֲשׂוֹת הָרַע בְּעֵינֵי יְהוָֹה, er habe ſich verkauft zu thun was Böſe ſey vor Gott, daſſelbe 2 Kön. XVII, 17. von Israel, in beiden Stellen alſo als eigne Thätigkeit, 1 Makk. I, 15. ſteht paſſiviſch ἐπράθησαν τοῦ ποιῆσαι τὸ πονηρόν, wo aber der Verf. entweder den hebr. Ausdruck falſch gedeutet, oder, da dort durchaus von eignem Thun die Rede iſt, den Aor. paſſ. fälſchlich als Medium behandelt hat. Soviel indeß ſcheint aus der Vergleichung des Grundausdrucks für unſre Stelle hervorzugehn, daß wir das Paſſiv nicht ſtreng urgiren, nicht etwa die Frage ſtellen dürfen, wer der Verkaufende geweſen, ſondern die Worte nur als ſtarken, tiefer Empfindung entquollenen Ausdruck der Hingegebenheit, Unterworfenheit unter die Sünde zu verſtehn haben. Uebrigens verſteht ſich von ſelbſt, daß die Expoſition von V. 13. mit dieſem V. noch nicht vollendet iſt, ſondern im Folg. weiter fortgeſetzt wird.

V. 15. Was der Apoſtel ſo eben mit den Worten σάρκινος — ἁμαρτίαν ausgeſprochen hat, das will er nun offenbar durch das was folgt erläutern. In den Worten Ὃ γὰρ — γινώσκω wird γινώσκειν ſeit Auguſtin (non approbo) von ſehr Vielen (Beza, Piſc., Par., Grot., Turr., Semler, Cramer, Roſenm., Flatt, Scholz, Reiche) durch billigen erklärt, womit Bengel's non agnosco ut bonum (ähnlich Paulus, Glöckler) dem Weſen nach übereinſtimmt, und als Belege Pſ. I, 6. Hoſ. VIII, 4. Sir. XVIII, 27. Matth. VII, 23. angeführt, allein dieſe Stellen ſelbſt zeigen, wie man in Verlegenheit geweſen ſeyn muß Beweisſtellen aufzutreiben, da man keine beſſern beigebracht hat. Es läßt ſich dieſe Bedeutung weder erweiſen noch als nöthig anerkennen. Weit eher möchte S. Schmidt's Ueberſetzung gelten: non agnosco pro meo, nec volo nec moveo, oder Erneſti's, der Böhme bei-

getreten: Ich bin mir ſelbſt in meinem Thun ein unerklärbarer Menſch. Chryſoſt., der ſich hier fortwährend bemüht, der menſchlichen Freiheit ihre Rechte zu erhalten, und jede Vorſtellung eines Zwanges, einer willenloſen Hingegebenheit an die Sünde entfernt zu halten, giebt folgende Erklärung: σκοτοῦμαι, φησί, συναρπάζομαι, ἐπήρειαν ὑπομένω, οὐκ οἶδα πῶς ὑποσκελίζομαι· ὅπερ καὶ ἡμεῖς εἰώθαμεν λέγειν, οὐκ οἶδα πῶς ὁ δεῖνα ἐλθὼν συνήρπασεν, οὐκ ἄγνοιαν προβαλλόμενοι, ἀλλ' ἀπάτην τινὰ καὶ περίστασιν καὶ ἐπιβουλὴν ἐμφαίνοντες. Hiermit ſtimmen auch Theodoret*), Wolf, Morus (inscius et imprudens) Koppe, Tholuck, Klee, Stengel, Köllner, de Wette, Meyer, der Hauptſache nach überein. Und es iſt ohne Zweifel das Richtige, auch die folgenden Worte: οὐ γὰρ — ποιῶ ſprechen dafür. Ein Menſch der das thut was er haßt, handelt wider beſſer Wiſſen und Wollen, alſo nicht aus Einſicht, nicht mit Uebereinſtimmung ſeines Innern, nicht nach einer von ſeiner höhern ſittlichen Natur gegebenen Regel, ſondern blind, wie vom Sturm fortgeriſſen, wie ein Menſch dem die Beſinnung fehlt, ſo daß er wohl in ruhigen Augenblicken über ſich ſelbſt erſtaunen mag, wie er nur ſolch eine Handlung hat vollbringen können. Es liegt am Tage, daß das Ich welches hier ſagt, οὐ γινώσκω, οὐ θέλω, μισῶ, das beſſere iſt, welches auch im tiefſten Verfall dem Menſchen bleibt, und Bedingung ſeiner Erlöſungsfähigkeit iſt, welches von einzelen Theologen zwar ſo gut als völlig verkannt worden iſt, von P. aber ohne allen Zweifel anerkannt und hochgeachtet wird.

V. 16. Was V. 12. geſagt, V. 14. als eine allbekannte Sache ausgeſprochen iſt, das wird hier aus dem ſo eben geſagten Widerſtreite des Gewiſſens gegen das eigne Thun nochmals gefolgert. In die mit V. 14. begonnene Auseinanderſetzung des Satzes, daß nicht das Geſetz Urſache des Todes für den Menſchen ſey, ſondern die Sünde durch den Mißbrauch deſſelben, gehört dieſer Schluß — Schlüſſe in fortſchreitender Rede, zumal nur gelegentlich eingeflochtene, werden nicht ſelten durch δὲ eingeführt — nicht nothwendig hinein, ſondern iſt beiläufig, wofür auch de Wette ihn anerkennt; für das Ganze des Abſchnitts aber, deſſen Zweck iſt die Schuld des menſchlichen Verderbens vom Geſetze auf die Sünde hinüber zu wälzen, hat er allerdings ſeine Wichtigkeit, und der Ap. hat wohl gethan ihn auszuſprechen. Der Schluß iſt richtig. In dem Widerſtreben meines Willens gegen die Uebertretung des Geſetzes, es ſey daſſelbe ſo ſchwach

*) ὁ ἡττωμένος ὑπὸ τῆς ἡδονῆς καὶ μέντοι καὶ τῆς ὀργῆς τῷ πάθει μεθύων οὐκ ἔχει σαφῆ τὴν γνῶσιν τῆς ἁμαρτίας· μετὰ δέ γε τὴν παῦλαν τοῦ πάθους τὴν αἴσθησιν δέχεται τοῦ κακοῦ.

oder ſo ſtark es wolle, liegt ein Anerkennen daß das Gegentheil, die Befolgung des Geſetzes, beſſer ſey, alſo auch das Geſetz welches dieſe fordert, ein gutes und heiliges.

V. 17. Das Ich von welchem P. ſagt, es ſey nicht das Handelnde, iſt nothwendig das beſſere, ὁ ἔσω ἄνθρωπος, den allein die Vernunft als das Weſen des Menſchen anerkennt; die Sünde erſcheint als nicht dem Menſchen zugehörig, ſondern etwas fremdartiges, ein Feind welcher Beſitz von ſeiner Perſon genommen hat; das ἐγώ nehmlich, in welchem ſie wohnt, iſt der ganze Menſch der Erſcheinung. νυνὶ braucht keine Schwierigkeit zu machen; freilich iſt es weder Zeichen eines Unterſatzes — nun aber —, den wir hier nicht haben, noch Zeitadverb, da hier nicht eine gegenwärtige Erſcheinung einer früheren entgegen geſetzt wird; wohl aber läßt ſich's als: unter ſolchen Umſtänden, da die Sache ſich ſo verhält, verſtehn. Ein Beiſpiel gleichen Gebrauches iſt mir nicht bekannt; doch ſchließt ſich der hier erſcheinende ſehr nahe an den eigentlich temporalen an. Solange nehmlich der Widerſtreit des Gewiſſens gegen den Trieb der böſen Luſt nicht in die Erſcheinung tritt, kann ein Zweifel darüber obwalten, ob nicht der Menſch ſelbſt das Böſe thue; ſobald aber dieſer ſich offenbart hat, hört die Ungewißheit auf, nun iſt es klar daß nicht er ſelbſt, ſondern die Sünde in ihm Urheberin der böſen That iſt. Eben daher erklärt ſich auch οὐκέτι, nicht mehr *); die Ungewißheit nehmlich über den wahren Thäter des Böſen hat ein Ende, ſobald jener Widerſtreit ſich kund gegeben hat.

V. 18—20. Der Zweck des Ap. mit dieſen drei VV. ſcheint zu ſeyn, den letzten V. 17. vorgetragenen Satz, nicht er ſelbſt ſondern die in ihm wohnende Sünde ſey es, welche das Böſe vollbringe, zu erweiſen; doch wird eingeſtanden werden müſſen daß das was er giebt kein wahrer Beweis ſey, ſo wie in die Augen fällt daß mit Ausnahme von V. 16. ganz dieſelben Gedanken wiederkehren, welche V. 14. 15. 17. dageweſen ſind. V. 15. und 19., eben ſo V. 17. und 20. haben völlig gleichen Inhalt, V. 18. iſt in den Worten verſchieden von V. 14., ſagt aber im Grunde auch nichts anderes als was dort hieß: σαρκινός εἰμι, πεπραμένος ὑπὸ τὴν ἁμαρτίαν. Der erſte Hauptſatz iſt οἶδα — ἀγαθόν. Hier wird ἐγώ durch ἡ σάρξ μου erklärt. Der Menſch alſo in welchem nichts Gutes wohnt, iſt nichts weiter als ἡ σάρξ μου, d. h. derjenige Theil des ganzen Weſens das Ich heißt, welcher körperlich oder ſinnlich iſt,

---

*) Nicht: noch nicht, wie Paulus zu glauben ſcheint, indem er überſetzt: thue es (das begehrte Unrechte) aber nunmehr (ſo lange noch dieſer Gemüthszuſtand dauert) als Noch-nicht-Ich.

die niedere, ſinnlich begehrende Natur. Nicht alſo der ganze Menſch iſt entblößt vom Guten, ſondern bloß dieſer Theil ſeines Weſens. Von dieſem aber ſagt er mit Zuverſicht: ich weiß. Woher? ſollen die nächſten durch γὰρ angeknüpften Worte lehren. τὸ θέλειν παράκειταί μοι. Objekt des Wollens iſt ohne Zweifel das Gute, da aber dies erſt im zweiten Gliede durch τὸ καλὸν ausgedrückt iſt, und von dorther unmöglich ergänzt werden kann, ſo müſſen wir das θέλειν ſelbſt emphatiſch verſtehn, das Wollen, d. h. der gute Wille zum Guten. Auch wir drücken denſelben oft durch das Wort Wille allein aus. παράκ. μοι; es liegt bei mir, d. h. es iſt in mir vorhanden. Dies auch heute noch ſo genannte Wollen nennt eine ſtrenger philoſophiſche Sprache freilich nur Wünſchen *). Im Gegenſatze fehlt das εὑρίσκω der Rec. in ABC. Kopt. Arm. (hat es als Randlesart) Proklus bei Epiph. Method. Cyr. d. gr. Hdſchr. des Aug., iſt alſo gewiß ſehr verdächtig. Lachm. hat es weggelaſſen, Mill, Semler, Griesb., Reiche, Olsh. dem kürzeren Texte den Vorzug gegeben, indem weit eher zu begreifen ſey, daß man ein Wort beigeſetzt, als daß man dies, wenn man es vorfand, weggelaſſen habe. Dagegen ſagt Meyer, als Gloſſe würde παράκειται erſchienen ſeyn, die Weglaſſung aber erkläre ſich aus dem Forteilen der Abſchreiber von οὐχ zu dem folgenden οὐ. Darauf läßt ſich wieder antworten, daß der Gloſſator eben ſo leicht, ja leichter ein anderes Wort ergänzen konnte als das welches, wenn es nochmals gedacht werden ſollte, nicht geſchrieben werden durfte, das Forteilen aber nur zum Wegfall nicht bloß des Verbums ſondern auch der einen Negation geführt haben würde, wie dies bei ähnlichen unabſichtlichen Auslaſſungen jederzeit der Fall iſt. Es möchte ſchwer ſeyn zu entſcheiden, ob P. das Wort geſchrieben oder nicht. Iſt es ächt,

---

*) Dieſe Bemerkung hat mir von Köllner Tadel zugezogen. Er meint, ich habe ſie nur gemacht, um „meine Lehre vom Verderben des Menſchen als pauliniſch zu retten.“ Keinesweges, denn 1) habe ich, wenn ich den P. erkläre, gar keine eigene Lehre, ſondern ſuche die ſeinige zu erforſchen, und 2) habe ich damit nur auf das hinweiſen wollen, was jedem Menſchen die tägliche Erfahrung zeigt, eigene wie fremde, daß viel gewollt wird aber wenig gethan, das Wollen aber nicht mehr iſt als ein Luſthaben, ein Gernthunmögen, wobei es zu keinem Entſchluſſe kommt. Wahres Wollen iſt nur das welches zum Entſchluſſe führt, wo aber Entſchluß iſt im Sittlichen, da iſt auch Ausführung. Wenn er dann weiter ſagt: P. hätte doch wohl, da er des Ausdrucks wie des Gedankens gleich Meiſter iſt, auch Wünſchen geſetzt, wenn er es ſagen wollte, ſo dient zur Antwort 1) daß er das Wort ſetzen mußte, welches der Menſch zu brauchen pflegt, um ſein ſchwaches Wünſchen zu bezeichnen, dieſes aber iſt Wollen, und 2) daß θέλειν bei unſerm Ap. in der That mit Wünſchen faſt gleichbedeutend iſt, vgl. zu 1 Kor. VII, 7.

ſo kann dies: ich finde nicht, zweierlei bedeuten, entweder: es iſt nicht bei mir vorhanden, ich werde es Trotz allem Suchen und Wünſchen nicht gewahr; oder: ich mühe mich wohl darum, aber kann es nicht zu Wege bringen. Denn auch dies bedeutet εὑρίσκειν im Griechiſchen. Heumann, Roſenm., Flatt, Tholuck, Ben., Kölln. faſſen es wirklich ſo, aber wegen des Gegenſatzes gegen παράκειται iſt es beſſer, die erſtere Erklärung anzunehmen, wie auch Reiche, de Wette, Meyer thun. Da er nun aber dieſe ſeine Erfahrung als Beweis aufſtellt, daß in ſeiner σάρξ nichts Gutes wohne, ſo fragt ſich, wiefern ſie ein ſolcher ſey? Ich glaube ſo: Immer iſt er überzeugt, die geiſtige Natur, das höhere Vermögen, deſſen Vorhandenſeyn er glaubt, könne als ſolches nichts als das Gute wollen. So verdorben er auch die Menſchheit kennt, ſo glaubt er doch das Verderben nicht ſo groß, daß die innerſte Wurzel des ſittlichen Lebens, die im rein geiſtigen Theile des Menſchen liegt, vernichtet ſey, und den Beweis findet er in der Beobachtung, daß auch der unſittliche Menſch noch ein Wohlgefallen am Guten und einen Wunſch hat, es zu thun. Da nun dieſes Thun laut ſeiner und aller Erfahrung nicht erfolgt, ſo kann von Zweien Eins die Urſache ſeyn: entweder die geiſtige Natur ſelbſt iſt die Verhinderung, oder es liegt dieſelbe im Medium der Ausführung, der ſinnlichen Natur. Nähme er Jenes an, ſo ſetzte er Wollen und Nichtwollen zugleich in die höhere Natur, dächte alſo dieſe in Widerſtreit mit ſich ſelbſt, zugleich ſittlich und unſittlich. Dies kann er nicht. Alſo muß er die Urſache darin ſuchen daß, was die höhere Natur begehrt, die niedere nicht ausführt, entweder weil ſie nicht kann, oder weil ſie nicht will, und zwar, wie V. 23. u. a. St. lehren, iſt ſeine Anſicht die letztere. Will aber die ſinnliche Natur das Gute nicht, ſo iſt ſie unſittlich, und es wohnt nichts Gutes in ihr. V. 19. wird zum Beweis des vorigen Satzes der Gedanke des 15. V. wiederholt, V. 20. aber der des 17. V. als Schluß aus dieſem abgeleitet. Nach θέλω (V. 20.) fehlt ἐγώ in **BCDEG**, vielen Min. Arm. Vulg. It. Cyr. Chryſ. mſ. Ambr. Pel. Aug. (einmal), und iſt offenbar ungehörig, daher auch von Lachm. und Meyer mit beſtem Rechte ausgeworfen worden.

V. 21. Daß P. mit den Worten dieſes V. das Endergebniß der ſeit V. 7. gegebenen Darſtellung ausſprechen wolle, erſcheint gewiß, auf eine Folgerung führt die Part. ἄρα, und was V. 22 f. folgt iſt nur eine Expoſition des hier Geſagten, deren Inhalt: vermöge meiner beſſeren Natur habe ich Freude am Geſetze Gottes — möchte alſo daſſelbe gern befolgen —, aber in meinen Gliedern finde ich ein anderes Geſetz, welches mich der Sünde unterwirft, uns wenigſtens davon belehren kann,

daß auch im Hauptſatze dem dieſe dienen ein ähnlicher Gedanke hat ausgeſprochen werden ſollen. Aber nur bis hierher haben wir Gewißheit, in der Conſtruktion ſowohl als Deutung alles Einzelen gehn die Erklärungen ſehr auseinander, was auch nicht zu verwundern, da in der That nicht unbedeutende Schwierigkeiten vorhanden ſind. Von kritiſcher Seite ſteht, was die uns zu Gebote ſtehenden Zeugniſſe anlangt, jedes Wort des V. unantaſtbar feſt, nur durch Conjektur alſo würde, wenn ſie nöthig ſeyn ſollte, eine Aenderung des Textes möglich werden können. Die Erklärungen gehn, was die Deutung des Hauptwortes νόμος anlangt, nach zwei, was aber die Conſtruktion, nach viel mehr Seiten auseinander. Wir prüfen ſie daher nach jener. Nicht vom moſaiſchen — oder göttlichen — Geſetze, ſondern nur ganz allgemein als Geſetz, Norm, verſtehn das Wort Calvin*), Beza**), Piſc., Balduin, Grot., Wolf, Böhme, Ammon, Roſenm., Vater, Flatt, Bolten, Stolz, Benecke, Scholz, Schrader, Winer (Gr. S. 444.), Köllner, de Wette, Stengel, Meyer, dieſe Alle in der Hauptſache mit Beza übereinſtimmend. Nach ihnen iſt ὁ νόμος das Geſetz in den Gliedern, deſſen V. 23. erwähnt, und wird durch den Satz ὅτι — παράκειται erklärt, alſo der Sinn: Ich finde während ich das Gute thun will, in mir das Geſetz (die Norm, den Zwang), daß ſich das Böſe bei mir vorfindet. Die Anhänger dieſer Erklärungsart ſind überzeugt, daß durch dieſelbe allen Anforderungen der Grammatik ſowohl als Exegeſe genügt werde. Ich finde Folgendes dawider einzuwenden: Um es für nichts zu achten, daß ὄντα dabei nothwendig ergänzt werden müßte, und völlig zuzugeben daß man ſagen dürfe εὑρίσκω μοι τοῦτο ὄν, iſt doch 1) die Stellung der Worte dieſer Auslegung durchaus nicht günſtig, indem a) der Dativ viel zu weit von εὑρίσκω, und b) der Erklärungsſatz von dem zu erklärenden Worte entfernt iſt; 2) der Artikel beim Particip unpaſſend; ohne Artikel bedeutet ἔστι μοι νόμος θέλοντι ποιεῖν: quum velim (dum volo) facere, est mihi lex; mit demſelben aber dient das Particip der genaueren, unterſcheidenden, Beſtimmung; ἔστιν ἐμοὶ τῷ θέλοντι ποιεῖν νόμος bedeutet: mihi h. e. ei qui vult facere, est lex, ſo daß es ſcheint als werde das Wollende Ich — zumal bei der Stellung τῷ θέλ. ἐμοί — einem andern Ich ent-

---

*) Ohne grammatiſche Erörterung, und ὅτι cauſſal faſſend: Fideles dum ad bonum nituntur quandam in se tyrannicam legem reperire, quia eorum medullis et ossibus infixa sit vitiositas legi dei adversa et repugnans.

**) Comperio volenti mihi facere bonum, hanc legem (impositam esse), quod mihi malum adjaceat. Conſtr. εὑρίσκω ἐμοὶ τῷ θέλοντι ποιεῖν τὸ καλὸν τὸν νόμον ὄντα ὅτι κ. τ. λ.

gegen geſetzt, was bei dieſer Erklärung nicht möglich iſt; 3) kann ich mich noch nicht überzeugen daß der Ap. da wo er zum erſten Male von einem Geſetze ſpreche, das er bei ſich ſelbſt entdecke, ſchreiben dürfe: *εὑρίσκω τὸν νόμον*, und nicht vielmehr ſetzen müſſe: *εὑρ. νόμον τινὰ* oder *τοιοῦτόν τινα νόμον* *); 4) iſt *τὸ παρακεῖσθαι τὸ κακὸν* gar kein *νόμος*, wie weit man auch den Begriff dieſes Wortes faſſen möge; es iſt ein Zuſtand, ein gegebenes Faktum, keine Norm noch Nothwendigkeit. Ein *νόμος* möchte es heißen, wenn P. ſagte er finde bei ſich eine Nothwendigkeit oder Nöthigung das Böſe zu thun; 5) abgeſehn davon, kann doch die Nothwendigkeit oder das Geſetz daß Etwas ſey nur entweder durch einen Relativſatz (*ὃς κελεύει, ἀναγκάζει* u. dgl. oder *ᾧ ἐστίν τι*) oder mit Hülfe einer Conjunktion (*νόμος ἵνα γένηταί τι* oder *ὥςτε γενέσθαι τι*), oder endlich durch einen Infinitivſatz (*νόμος τοῦ γενέσθαι τι* oder *ἔστι νόμος τοῦτο γενέσθαι*), nimmermehr aber durch einen Satz mit *ὅτι* ausgedrückt werden, da alle Sätze mit dieſer Partikel die Bedeutung haben, das Seyende als ſeyend, als ein Faktum ſchlechthin, zu bezeichnen. Man leugnet dies, aber noch hat man kein Beiſpiel vom Gegentheile hingeſtellt. 6) Es iſt unmöglich daß *ὁ νόμος* hier etwas anderes bedeute als das moſaiſche oder göttliche Geſetz. Unter den neuern Ausll. ſind nur Knapp (scr. var. arg. II. p. 385. der 2. Ausg.) Reiche, Olshauſen entſchieden dieſer Anſicht, aber ich halte ſie für die einzig mögliche. Im ganzen Abſchnitte bezeichnete *ὁ ν.* immer das moſ. Geſetz, woher ſollte der Leſer des Ap. die Möglichkeit nehmen, daſſelbe, und wieder mit dem Art. verſehene Wort von etwas anderem, von einem noch nicht erwähnten, ja nicht angedeuteten, nur mißbräuchlich ſo genannten Geſetze zu verſtehn? Gleich V. 22. findet ſich wieder *ὁ νόμος τοῦ θεοῦ*, und erſt V. 23. wird *ἕτερος νόμος* ohne Artikel als etwas neues, noch nicht beſprochenes, jetzt zum erſten Male erſcheinendes, eingeführt, und es ſollte möglich ſeyn *τὸν νόμον* hier von eben dieſem zu verſtehn? Ich kanns nicht glauben, und daher, ſo große Gunſt dieſe Erklärung auch genießt, muß ich aus all den angeführten Gründen ſie auch dieſes Mal verwerfen. Zu denen welche *ὁ ν.* nicht vom moſ. Geſ. verſtehn, gehört noch Paulus, welcher unſern V. ſo wiedergiebt: Ich finde alſo für mich, den „Wollenden" (nicht bloß Begehrenden) das (Geiſtes=) Geſetz, das Geziemende zu thun. (Ich

---

*) Durch Meyer's Bemerkung daß dieſer Einwand ſo wie die übrigen prekär ſey, wird derſelbe ſo wenig widerlegt, als wenn Köllner auf den Gebrauch des Artikels für das Demonſtr. „in der frühſten Zeit" — der P. doch gewiß nicht angehört —, hinweiſt. Die Unmöglichkeit eines Gebrauchs kann mit Beweisſtellen nicht belegt werden; aber warum beweiſt man mir nicht ihre Möglichkeit durch ſolche?

erkenne, daß es gut iſt, wenn ich das Rechtwollen mir zum Geſetz mache), weil mir (von der Seite der Körperlichkeit her) das Böſe ſo nahe liegt. (Ich bedarf es, daß ich mir das Rechtthun um ſo mehr wie ein Geſetz, wie eine imperative Nöthigung VI, 19. vorhalte). Er conſtruirt alſo: εὑρίσκω ἄρα ἐμοὶ τῷ θέλοντι τὸν νόμον (τοῦ) ποιεῖν τὸ καλὸν ὅτι (= διότι) κ. τ. λ. Aber hierbei werden 1) die zuſammen gehörenden Worte aus einander geriſſen, 2) das Abweſen des Genitivs vor ποιεῖν unbeachtet gelaſſen, 3) dem Worte νόμος eine Bedeutung gegeben, die es nach dem Bisherigen nicht haben kann, und endlich 4) ein Gedanke herausgebracht, welcher dem Zuſammenhange völlig fremd iſt, unmöglich als Folgerung aus dem Geſagten heraus gezogen werden kann. Alſo auch in dieſer Deutung iſt kein Heil. Mit der Ueberzeugung nun, daß ὁ νόμος vom göttlichen Geſetze verſtanden werden müſſe, wenden wir uns zu denjenigen Erklärern welche dieſe mit uns theilen. Die alten fragen wenig nach der Grammatik, bilden ſich einen Sinn wie er ihnen etwa zuſagt, und geben ſich keine Mühe ihn zu erweiſen; ich übergehe daher die Erklärungen von Origenes*), Chryſoſt.**), Theod.***), Pelag.†), ohne weitere Bemerkungen, und wende mich zu denen der neuern Zeit. Dieſe laſſen ſich zunächſt in zwei Klaſſen theilen, Solche welche in unſerm Satze eine vollſtändige und richtige Periode zu haben, und Solche welche dies aufgebend, andre Hülfe ſuchen. Zu jener gehören 1) die welche, da nun einmal τὸν νόμον für ſich als Objektsakkuſativ zu εὑρίσκω nicht gedacht werden kann, dieſen Akk. durch eine ausgelaſſene Präp. oder für abſolut erklären. Einige wollen τὸν νόμον = κατὰ τὸν ν., und dies wieder = διὰ τοῦ νόμου geſetzt annehmen. So

---

*) Nach Rufin's Ueberſ.: Igitur quia malum mihi adjacet, volens facere bonum invenio legem dei, et condelector cet.

**) Ἐπαινῶ τὸν νόμον, φησί, κατὰ τὸ συνειδός, καὶ αὐτὸν δὲ εὑρίσκω ἐμοὶ τῷ βουλομένῳ τὸ καλὸν ποιεῖν συνήγορον καὶ ἐπιτείνοντά μοι τὸ βούλημα. ὥς περ γὰρ ἐγὼ αὐτῷ συνήδομαι, οὕτω καὶ αὐτὸς ἐπαινεῖ τὴν γνώμην τὴν ἐμήν.

***) Εὑρίσκω — καλόν. ἐνταῦθα δεῖ στίξαι. ὅτι ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται. πάλιν διὰ τὴν συντομίαν ἀσοφῶς αὐτὸ τέθεικε· λέγει δὲ ὅτι καὶ ὁ νόμος μοι καλὸς εἶναι δοκεῖ. ἐπαινῶ γὰρ τὰ ὑπ' αὐτοῦ διηγορευμένα ὡς εὖ ἔχοντα, καὶ ὁμοίως αὐτῷ καὶ τὰ καλὰ φιλῶ καὶ τἀναντία μισῶ· ἀλλ' ὅμως ἐμοὶ τὸ κακὸν παράκειται, τουτέστιν ἡ ἁμαρτία.

†) Si ego volo, invenio mihi legem bonum facere contra adjacens malum. Schol. Matth. hat dieſe Erkl. und die von Theod. neben einander hingeſtellt.

vielleicht Erasmus *), gewiß Carpzov nach Caſtalio **); aber freilich iſt eine ſolche Deutung des Akk. ſchlechthin unmöglich. Andere überſetzen den Akk. mit Ergänzung von κατὰ (Moldenhauer) oder ohne ſolche (Glöckler) durch: hinſichtlich des Geſetzes, oder: was das Geſ. anlangt, Eins ſo unmöglich wie das Andere; auch L. Bos ergänzt κατά, aber um zu verbinden: ποιεῖν τὸ κακὸν (κατὰ) τὸν νόμον, wo noch überdies die Stellung im Wege ſteht. 2) Eine zweite Klaſſe glaubt, zu τὸν νόμον als Subjekt ſey ein Infinitiv als Prädikat ausgelaſſen; das Erſte iſt Semlers und Morus Meinung, welche den letzten Satz cauſſal faſſen, und εἶναι ergänzen: εὑρ. τὸν νόμον εἶναι ἐμοὶ τῷ θέλοντι — καλόν, ὅτι κ. τ. λ. Ich finde, weil das Böſe bei mir vorhanden iſt, daß das Geſetz für mich der das Gute thun will, da iſt. Aber abgeſehn davon, daß dann nicht εἶναι ſondern ὄντα ſtehn müßte, und daß eine Ergänzung ſolcher Art ebenfalls für unmöglich zu erachten iſt, kommt auch ein Sinn dabei heraus, der ſich auf keine Weiſe aus dem Vorigen erſchließen läßt, oder in den zwei folg. VV. erläutert wird. Noch undenkbarer iſt Cramer's Ergänzung: τὸν νόμον γεγονέναι (γεγονότα) εἰς θάνατον aus V. 10., und wenn Pareus nicht nur ein Prädikat, εἶναι καλὸν oder ἀγαθόν, hinzu denkt, ſondern auch ὅτι = καίπερ ſetzt, um überſetzen zu können: quamvis mihi adjaceat malum, comperio tamen legem mihi volenti facere bonum, bonam esse, ſo iſt damit wohl die höchſte Stufe grammatiſcher Willkür erreicht. 3) Homberg, Knapp, Tholuck, Klee, Olsh. finden in den Textworten ſelbſt die vollſtändige Periode, indem ſie bloß τὸ καλὸν als Appoſition von τὸν νόμον anſehn, und conſtruiren: εὑρίσκω ὅτι ἐμοὶ τῷ θέλοντι ποιεῖν τὸν νόμον, τὸ καλόν, παράκ. τὸ κακόν, ich finde daß mir der ich das Geſetz d. i. das Gute, thun will, das Böſe beiliegt. Gegen dieſen Sinn würde gar nichts einzuwenden ſeyn, denn es iſt eben der Gedanke welcher V. 22 f. erläutert wird; aber freilich iſt a) ἐμοὶ dann einmal völlig überflüſſig, was auch Knapp recht wohl empfunden, und nur zu entſchuldigen geſucht hat (es bezeichne das erſte Mal das beſſere, das zweite Mal das ſchlechtere Ich); b) die Stellung von ὅτι, obwohl daſſelbe auch bei P. ein Paar Mal nach mehreren Worten folgt, doch ſehr auffallend, und endlich c) unmöglich τὸν νόμον von ποιεῖν abhängig zu machen.

---

*) In der Paraphraſe: Hanc (vim peccandi insitam) mihi non eximit lex, sed tamen si quando conor illi parere facit ut intelligam [εὑρίσκω διὰ τοῦ νόμου] meum malum penitus insitum et infixum animo.

**) Itaque reperio per legem mihi bonum facere volenti inesse malum.

Koppe dagegen nimmt τὸ κακὸν als eine Art von Appoſition zu τὸν νόμον, das Geſetz welches τὸ κακὸν d. h. αἰτία τοῦ κακοῦ, ἀφορμὴ τῆς ἁμαρτίας iſt, und conſtruirt: εὑρίσκω, καίπερ θέλοντι (der Artikel bleibt unbeachtet) ποιεῖν τὸ καλὸν ὅτι ὁ νόμος, τὸ κακόν, ἐμοὶ παράκειται. Hier aber tritt zu den ſchon angeführten Hinderniſſen noch hinzu, daß 1) P. dieſen Gedanken ohne mit ſeinen Erklärungen V. 7. 12. und der ganzen Tendenz des Abſchnitts in Widerſpruch zu gerathen, gar nicht ausſprechen, das Geſetz weder κακὸν noch αἰτίαν τοῦ κακοῦ nennen konnte, und 2) in dieſem Sinne κακὸν keinen Artikel haben könnte, da es doch unmöglich als das Böſe, die Urſache des Böſen, ſondern höchſtens als etwas böſes, eine Urſache des Böſen, bezeichnet werden könnte. So ſcheint noch kein Weg entdeckt zu ſeyn, auf welchem bei der Annahme einer vollſtändig oder doch mit Hülfe von Ergänzungen richtig ablaufenden Periode der Satz ſich genügend erklären ließe. Wir wenden uns zu der noch übrigen Klaſſe von Auslegern, welche dieſe Annahme aufgegeben haben. Dieſe ſpaltet ſich wieder in Solche die Anakoluthie annehmen, und Solche welche am Texte ändern. In jene gehören Fritzſche, Reiche, in dieſe Homberg, Hemſterhuys, Rinck, Knapp. — Fritzſche*) urtheilt P. habe zuerſt ſchreiben wollen: εὑρ. τὸν νόμον, τῷ θέλοντι ἐμοὶ ποιεῖν τὸ καλὸν τὸ κακὸν παρακεῖσθαι, dann aber, da er doch gleich hätte ὅτι — παράκειται ſchreiben können, ſich von ſeiner Lebendigkeit fortreißen laſſen ihn mit ὅτι — παράκ. zu ſchließen. Dem Sinne nach ſcheint er ſich der Beza'ſchen Erkl. anzuſchließen, es würde alſo von dieſer Seite das Nehmliche dagegen einzuwenden ſeyn, was oben gegen dieſe geſagt worden iſt. Die Anakoluthie ſelbſt erſcheint höchſt unbequem, und wenig empfehlend; doch in Ermangelung ausreichender Kenntniß ſeiner Anſicht ſpreche ich kein feſtes Urtheil aus. S. Winer Gr. S. 444. Reiche glaubt, der Ap. habe den Satz in der Abſicht angefangen, um vom Verhältniß des Geſetzes auszuſagen was V. 22. folgt, aber das entſprechende Particip nicht ſogleich finden können; das θέλοντι habe ihn auf V. 18. zurück geleitet, und das vom νόμος Auszuſagende werde in Form einer Erläuterung nachgeholt. Dabei müßte man aber 1) einen ſehr rathloſen Ap. annehmen, und 2) eingeſtehn, daß er eigentlich von dem was er habe ſagen wollen, nichts geſagt habe. — Rinck (Lucubr. crit. p. 119.)

---

*) Conject. I. p. 50. Ich referire nur nach Winer und Meyer, und bemerke zugleich daß ſeine Deutung, da er τὸν νόμον nicht vom moſ. Geſetz verſteht, eigentlich nicht hierher gehört; doch um die Verſuche derer welche an der Möglichkeit eine richtige Periodenbildung anzunehmen verzweifelt haben, nicht von einander zu trennen, habe ich ſie hierher geſtellt.

will die Worte ὅτι — παράκειται auf die Auktorität von FG. hin ganz aus dem Texte weiſen; ſie ſeyen eine Randgloſſe, den Inhalt der ganzen Stelle andeutend, durch deren Auswerfung Alles ins Geſchick komme. εὑρίσκειν bedeute percipere oder prehendere. Eine Erklärung giebt er nicht, einen geſunden Sinn weiß ich nicht heraus zu bringen, und in keinem Falle ſind wir zu einer ſo bedeutenden Textänderung ohne beſſere Zeugniſſe berechtigt. Hemſterhuys wollte τὸ καλὸν weglaſſen, um zu ποιεῖν nur Einen Akk. τὸν νόμον zu behalten, bedachte aber nicht daß dieſer nicht von ποιεῖν abhangen könne. Knapp hielt keine Conjektur für nöthig, ſchlug aber, wenn eine nöthig wäre, τὸν καλὸν vor, was recht gut wäre, wenn nur τὸν νόμον mit ποιεῖν verbunden werden könnte. Homberg endlich wollte für den Fall daß ſeine oben mitgetheilte Erkl. nicht annehmbar wäre, τὸν νόμον tilgen. Dieſe faſt ganz unbeachtet gebliebene Conjektur könnte leicht das Beſte ſeyn, was mit der Stelle gemacht werden kann. Die Hauptſchwierigkeit derſelben nehmlich liegt in der Stellung von τὸν νόμον, das dieſer ſeiner Stellung wegen nicht Objektsakkuſ. zu ποιεῖν, Subj. des abhängigen Satzes ὅτι — παράκειται aber darum nicht ſeyn kann, weil dieſer ſchon τὸ κακὸν zum Subj. hat. Unmöglich erſcheint es nicht, daß Jemand in guter Meinung zu τὸ καλὸν die Gloſſe τὸν νόμον hinzu gefügt, welche dann auch wohl einen Weg in den Text finden konnte; inſofern alſo erſcheint die Auslaſſung nicht allzu kühn. Freilich wird auch ſo noch nicht Alles ins rechte Gleis gebracht, wiefern das dopple ἐμοὶ noch bleibt, das ich nicht mit manchen Auslegern auf das dopple Ich der redenden Perſon beziehn kann, weil die Perſon ᾗ παράκειται τὸ κακόν, immer dieſelbe ſeyn muß, welche das Gute zu thun begehrt; doch glaube ich müßte man dies dulden können. Der Art. vor dem Particip erklärte ſich dann ſo, daß man ὁ θέλων ἐγώ, ich der Wollende, in Einen Begriff verbände, und der Sinn wäre: Ich finde alſo daß mir dem das Gute thun Wollenden das Böſe beiliegt, d. h. daß ſich bei mir, dem Ich in meinem Weſen, welches das Gute zu thun Luſt hat, — neben dieſem Wollenden — das Böſe vorfindet, was eben der Gedanke iſt, welcher V. 22 f. erläutert wird. Ich weiß nicht welche Aufnahme dieſe Vorſtellung finden wird, aber das weiß ich, daß alle bisher vorgetragenen Erklärungen mehr gegen ſich haben, als dieſe Anſicht und Behandlung der Stelle hat.

V. 22 f. Erläuterung des ſo eben ausgeſprochenen Satzes. συνήδομαι τῷ νόμῳ. Das Verb. bedeutet eigentlich ſich mit freuen, und fordert einen Dativ der Perſon mit welcher man ſich freut. Wird dann auch der Gegenſtand der Freude ausgedrückt, ſo tritt er in einen andern Caſus, Genit. oder Akkuſ.,

oder erſcheint mit einer Präpoſition. Steht der Dativ einer Sache dabei, ſo kann kein zweiter Dativ, eine Perſon bezeichnend, mehr dabei ſtehn, alſo auch keiner hinzugedacht werden, συνήδομαί τινι πρ. bedeutet: ich habe Freude an einer Sache; alſo συνήδομαι τῷ νόμῳ, ich habe Freude am Geſetz *). Das Geſetz von welchem er ſpricht iſt ohne Zweifel das moſaiſche, denn dies allein erkennt er als das Geſetz Gottes an, allein mit Abſicht nennt er es hier nicht τὸν νόμον ſchlechthin, ſondern τ. ν. τοῦ θεοῦ, um es ſowohl dem ν. τῆς ἁμαρτίας entgegen zu ſtellen, als mit dem Merkmal zu bezeichnen, in welchem ſeine Trefflichkeit ſowohl als Verbindlichkeit für den Menſchen begründet iſt. κατὰ τὸν ἔσω ἄνθρωπον. Der Ausdruck ſteht auch Eph. III, 16. und ὁ ἔσωθεν im Gegenſatz des ἔξω ἄ. 2 Kor. IV, 16. Es iſt nicht das Gemüth überhaupt, ſondern die höhere Natur, die gleich im folg. Verſe ὁ νοῦς genannt wird. Paulus behauptet ſonach geradehin ein Wohlgefallen, eine Uebereinſtimmung mit den Geboten Gottes, welche der Menſch in ſeinem Innern trage, nicht als Jude oder Chriſt, ſondern ſchlechthin, und wiefern er Menſch iſt, aber freilich nur in ſeiner höheren Natur. Denn, wie es weiter heißt, βλέπω — μέλεσί μου. Mit dem Geſetze in den Gliedern kann er nichts anders meinen, als die angeborene Richtung der Seele auf das Sinnliche, oder die Forderung (Bengel: dictamen) der Triebe, die er ein Geſetz nennt, Theils wegen des Gegenſatzes gegen das Geſetz Gottes, Theils weil dieſe Forderung laut aller Erfahrung die Eigenſchaften einer Geſetzgebung ausübt, den ganzen Menſchen ſich zu unterwerfen, und nach ihr ſelbſt zu leiten, und zwar mit größerem Erfolge als dies der göttlichen Geſetzgebung gelingen mag, weil der ſinnliche Trieb ſtärker iſt als der ſittliche. Dies Geſetz ruht in der σάρξ, der geſammten ſinnlich-körper-

---

*) Meyer will hier ſchlechterdings überſetzt haben: ich habe (mit Andern) Freude, aber es fällt in die Augen daß die Vorſtellung dieſer Andern hier durchaus fern liegt, und was die Beiſpiele anlangt, auf die er ſich beruft, ſo ſind mir die Wetſtein'ſchen jetzt nicht zugänglich, die beiden aus Euripides aber beweiſen nicht für ihn. So Med. 136. iſt nicht nur bis dahin noch von Niemandes Freude die Rede geweſen, ſondern auch der Chor ſo eben erſt herein getreten, und hat erſt die Worte geſprochen: Ἔκλυον φωνάν, ἔκλυον δὲ βοὰν τᾶς δυστάνου Κολχίδος. οὐδέπω ἤπιος; ἀλλ' ὦ γεραιὰ λέξον· ἐπ' ἀμφιπύλου γὰρ ἔσω μελάθρων βοὰν ἔκλυον, und fährt nun fort: οὐδὲ συνήδομαι, γύναι, ἄλγεσι δώματος. Wer kann da an Perſonen denken, mit denen er ſich freue? Die alte Amme iſt allein zugegen, und dieſe tiefbetrübt. Eben ſo Hipp. 1276. Noch weiß Niemand das Unglück des Jünglings als Theſeus und der Chor — der ſich nicht freut —, als Artemis erſcheint, und nachdem ſie ſich zu erkennen gegeben, ſo ſpricht: Θησεῦ, τί τάλας τοῖσδε συνήδει, παῖδ' οὐχ ὁσίως σὸν ἀποκτείνας; Nur von Freude über das Geſchehene kann hier die Rede ſeyn.

lichen Natur, zeigt ſich aber wirkend in den Gliedern, den Organen der σάρξ, und wird daher in dieſen vom Betrachter angeſchaut. Darum ſagt P. nicht ἐν τῇ σαρκί μου, ſondern ἐν τ. μέλεσιν. Von dieſem νόμος nun ſagt er: ἀντιστρατεύεται τῷ νόμῳ τοῦ νοός, d. h. es widerſtreitet. Dieſen Streit bezeichnet P. als einen Krieg, wie er ja gern ſeine Bilder aus dem Kriegsweſen entlehnt (vgl. VI, 23. 2 Kor. X, 3 f. Eph. VI, 11 ff.). Den νόμος τ. νοός könnte man ſich verſucht fühlen, mit dem ν. τ. θεοῦ V. 22. für identiſch anzunehmen (ſo Köllner u. A.), und als Vernunftgeſetzgebung zu betrachten, wenn nicht gewiß wäre daß dem Standpunkte wie dem Zeitalter des Apoſtels die Vorſtellung einer ſolchen noch zu fremd geweſen. Es iſt vielmehr eben jenes συνήδεσθαι des innern Menſchen, die Forderung des beſſern Ichs, daß der ganze Menſch dem göttlichen Geſetz Gehorſam leiſten ſolle. Darüber iſt ja eben der Streit im Inwendigen, ob dieſem, oder dem Geſetze der Glieder zu gehorchen ſey. Der innere Menſch fordert Jenes, weil er Wohlgefallen am Geſetz Gottes hat, und die Sünde will ſich ihre Herrſchaft auch nicht ſtreitig machen laſſen, καὶ αἰχμαλωτίζοντα — μέλεσί μου *). Das angefangene Bild wird fortgeſetzt. Die Vorſtellung der Gefangennehmung involvirt nach dem Kriegsrechte des Alterthums die der Sklaverei, wodurch wir an das δοῦλοι ἦτε τῆς ἁμαρτίας VI, 17. erinnert werden. Ob dieſe Gefangennehmung jedem Menſchen ſchlechthin und unausweichlich widerfahre, oder ob er ſich ihr zu entziehn vermöge, darüber wird durch das Verbum nichts beſtimmt, und dem Exegeten kommt nicht zu, eine eigene Antwort auf dieſe und ähnliche Fragen zu ertheilen. Mit Recht aber widerſpricht Meyer jeder Vorſtellung, als ſey das Ich welches zum Gefangenen gemacht wird, der νοῦς, die höhere Natur des Menſchen; denn aus V. 25. geht klar hervor daß P. dies nicht dachte, vielmehr ſich den νοῦς erhaben vorſtellte über die Angriffe der Sünde, nur daß, ſo lange der alte Menſch lebt, er nicht zur Herrſchaft gelangen kann, ſondern die Sünde das Ich unter ihrer Gewalt feſthält, ſo daß es Trotz dem Widerſpruche des νοῦς, ihr dienen muß. Der Dativ iſt Dat. Comm., nicht wie Tholuck will Inſtrum. Es nimmt mich gefangen für das Geſetz der Sünde. Nun aber entſteht die Frage, was für ein Geſetz dieſes ſey, ob identiſch mit dem ſo eben erwähnten, oder davon verſchieden? Die Antworten ſind ver-

*) Weder die Auslaſſung von με in A. noch die Beifügung von ἐν vor τῷ νόμῳ in DEFG, v. Min. Kopt. Sah. Vulg. It. Clem. (Strom. III, 11. p. 545. P.) Theod. Hier. Hilar. Ambr. ſcheint beachtet werden zu dürfen.

ſchieden ausgefallen; für Identität haben ſich neuſtens Reiche und Meyer, gegen dieſelbe Tholuck, Köllner, de Wette ausgeſprochen; für dieſelbe ſcheint zu ſprechen daß beide ſich ἐν τοῖς μέλεσιν befinden, beide dem göttlichen Geſetze widerſtreben, und man nicht begreift, warum P. zwei verſchiedene, und doch gleichlautende Geſetzgebungen in der σάρξ annehmen ſolle; gegen dieſelbe daß dann offenbar das erſtgenannte Geſetz das Ich zu ſeinem eigenen Gefangnen machen würde, P. alſo hätte ἑαυτῷ ſchreiben können. Ich kann mir die Sache nur ſo vorſtellen: Paulus denkt ſich in der That zwei verſchiedene Principe oder Potenzen, die ἁμαρτία, welche er perſonificirt, und als etwas dem Menſchen fremdes erſcheinen läßt, das aber in ihm wohnt, und die σάρξ in der ſie wohnt. Dieſe letztere ſteht im Bunde mit der ἁμαρτία für den Zweck ihr das ganze Ich zu unterwerfen, weil auch ſie ſelbſt nur bei dieſer Herrſchaft beſtehn und herrſchen kann, bei der des πνεῦμα aber unterworfen und vernichtet wird. Nun hat in der That die ἁμ. ihr eigenes Geſetz, dem ſie aber keine Geltung geben könnte, wenn nicht auch die σάρξ ein ihr gleichlautendes aufſtellte, welches in den μέλεσιν waltet, und ihr durch die ἁμ. zur Herrſchaft hilft. Mit andern Worten: Das ſündige Princip im Menſchen gelangt zur Herrſchaft durch die Neigung der ſinnlichen Natur zum Gehorſam gegen daſſelbe. Kaum bedarf es noch der Erinnerung, wie dieſe Scheidung verſchiedener Potenzen und Geſetze nicht ſowohl wirkliche Theorie des Apoſtels als vielmehr eine Folge der Perſonification und allegoriſchen Darſtellung ſey, deren er ſich in den letzten zwei Kapp. bedient hat.

V. 24. Bis hierher hat der Ap. zwar mit beſtändiger Theilnahme ſeines Innern, und daher ſo geſchrieben, daß das Gefühl deſſen was er ſchrieb, auch ſeinen Leſer mit ergreifen mußte, aber doch dabei eine gewiſſe Ruhe behauptet; jetzt aber ſcheint ihn das Gefühl des Elends in dem er ſich einſt befunden, und das in der Erinnerung wie in ſeinen Ueberreſten ſich vor ſeinen Blicken eben jetzt mit den lebhafteſten Farben darſtellt, in ſeinem Innern ſo gewaltig zu werden, daß auch ſeine Rede ſich nicht in den Schranken der Darſtellung erhalten kann, ſondern, gleich als befände er ſich noch im tiefſten Abgrunde, in den Ruf der Angſt und Verzweiflung ausbrechen muß, welchen der neue Vers enthält. Mit dem Schmerzensworte ταλαίπωρος ἐγὼ ἄνθρωπος — ich unſeliger Menſch! nicht aber (nach Bengel) me miserum qui homo sim! — macht ſich die gepreßte Seele Luft, und wie ein Menſch der unter die Mörder gefallen iſt, nach allen Seiten hin um Hülfe ruft, ſo ſtößt auch er den gleichen Ruf aus τίς με ῥύσεται; wer wird mich erlöſen? Die hier gegebene, den Worten nach einzig mög-

liche, im Zuſammenhange begründete Auffaſſung unſers V. iſt in den neuſten Commentaren die herrſchende geworden; nur Reiche den ſeine Hypotheſe von der durch den ganzen Abſchnitt ſprechenden Collektivperſon des Juden nicht dazu kommen läßt, wendet Manches dagegen ein, was jedoch von ſeinen Nachfolgern bereits zurück gewieſen iſt. Wovon er errettet zu ſeyn begehrt, das nennt er *σῶμα τοῦ θανάτου*. Was meint er? iſt die Frage. Ich urtheile ſo: Den Leib erkennt er als ein *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* (VI, 6.), ſey es nun daß er immer ſchon ſo gethan, oder daß er ſeine jetzige Anſicht übertrage auf die Zeiten in welche ſich hier ſein Gefühl ſo ſtark zurück verſetzt hat, daß all die früheren Empfindungen noch einmal in ihm rege werden. Als ſolcher mußte ihm damals bei dem ernſten Streben das von Jugend auf in ihm geweſen, der Leib ſelbſt, ſein ganzes phyſiſches Leben oft zur Laſt ſeyn, denn in ihm ſah er das Hinderniß das ihm Erfüllung des Geſetzes Gottes unmöglich machte; einen Weg ſeines Einfluſſes entlediget zu werden, kannte er damals noch nicht, außer die Ablegung des Leibes ſelbſt; damals alſo war wohl oft ſein Wunſch geweſen, lieber ſofort aus dem Leben zu ſcheiden als den immer unglücklichen Kampf mit der Sünde länger fortzukämpfen, den Tod in dem er ſich befangen fühlte (V. 9 f.) länger zu empfinden. Dieſe Zeit hat er hier geſchildert, in Angemeſſenheit zu dieſer müſſen wir ſeinen Ausruf deuten, und inſofern glaube ich, irren wir nicht wenn wir mit vielen Ausll. ihn als Ausdruck der Sehnſucht nach dem wirklichen Tode faſſen. Jetzt freilich war Alles anders, jetzt hatte ſich in Chriſto ihm ein Weg gezeigt, wie er entledigt werden könnte von den Banden der Sünde ohne den Tod phyſiſch zu erleiden, jetzt wußte er daß man im Glauben ſterben könne für die Sünde, daß das *σῶμα τῆς ἁμαρτίας* abgethan werden könne ohne den Tod des Leibes, ja daß es möglich ſey im Leibe noch und durch denſelben Gott zu preiſen, und dafür dankt er nun ſogleich V. 25., und wenn jetzt im dauernden Gefühle der noch nicht durchaus vollendeten Erlöſung noch ein ſolcher Seufzer ſich bei ihm erhob, da hatte er freilich nicht mehr jenen Sinn, ging nur auf Vollendung deſſen in der Wirklichkeit, was in der Idee im nehmlichen Augenblick vollbracht war, als er im Glauben ſich an Chriſtum anſchloß zur Gemeinſchaft des Sterbens und des Lebens. Was den Ausdruck *σῶμα τοῦ θαν.* ſelbſt anlangt, ſo kann erſtlich der Tod von welchem er da ſpricht, der phyſiſche unmöglich ſeyn, denn Theils würde dann ſein Wunſch auf etwas ganz anderes gerichtet ſeyn, als worauf er nach dem Bisherigen gehn muß, Theils würde er ſich nicht ſogleich von dieſem Tode befreit erklären können; ſondern es muß der Tod ſeyn, deſſen er oben V. 9 f. gedacht hat, und den er auch ſonſt

als Wirkung der Sünde noch innerhalb der Grenzen dieſes Lebens erkennen lehrt. Zweitens aber der Genitiv ſcheint poſſeſſiv gefaßt werden zu müſſen, alſo σ. τοῦ θαν. der Leib welcher dem Tode angehört, von demſelben gleichſam beſeſſen, eine Beute deſſelben iſt. Ich würde mich nicht bedenken ihn cauſſal zu faſſen, denn obwohl die eigentliche Urſache des Todes die Sünde iſt, ſo wirkt doch dieſe ihn dadurch daß ſie im Leibe wohnt und durch den νόμος ἐν τοῖς μέλεσιν den Menſchen ſich unterwürfig macht; wenn ich nicht glaubte, daß dies bloß dann möglich wäre, wenn das regierende Wort in ſeiner eigentlichen Bedeutung den Begriff einer Thätigkeit oder Urſächlichkeit enthalte, was mit σῶμα nicht der Fall iſt. Das Pron. τούτου wurde ſonſt von Vielen zu σώματος gezogen, was ohne Annahme eines Hebraismus grammatiſch ſehr wohl möglich wäre, da οὗτος nicht ſelten hinter dem mit Art. verſehenen Nomen ſteht, wird aber jetzt faſt durchgängig mit θανάτου verbunden, was, ob auch nicht ſchlechthin nothwendig, doch darum vorzüglicher erſcheint, weil es den Tod als einen bittern, ſchweren, unerträglichen, mit größerem Nachdruck bezeichnet. Dies meine Erkl. des Wunſches ſelbſt und der einzelen Wörter; die meiner Vorgänger weichen in verſchiedener Weiſe davon ab, doch was den Hauptſinn anlangt, iſt der Zwieſpalt nicht ſehr groß, und ſo mag die Eigenthümlichkeit der pathetiſchen Stelle es entſchuldigen, wenn ich ihrer nicht gedenke.

V. 25. Iſt es irgendwo zu beklagen wenn der Text nicht kritiſch ſicher ſteht, ſo iſt es hier. Wäre nehmlich der recipirte: εὐχαριστῶ τῷ θεῷ vollkommen beglaubigt, ſo hätten wir in den erſten Worten dieſes V. zwar keine eigentliche Antwort auf den fragenden Ausruf des vorhergehenden, wohl aber eine durch ihr plötzliches Hereintreten, den überraſchenden Wechſel der Scene, nicht minder effektvolle Lobpreiſung der göttlichen Gnade, welche durch Chriſtum das zu Wege gebracht, was der Menſch unter dem Geſetze in ſeiner Noth kaum zu wünſchen wagte, nicht minder effektvoll, ſage ich, als das plötzliche Hervorbrechen der Sonne und der Himmelsbläue durch die lange Zeit den Tag verdunkelnden Wolkenmaſſen; wir ſähen wie P. in der Erinnerung den Augenblick nachfeierte, der einſt nach ungeheurer Nacht den erſten Lichtſtrahl wiedergebracht hatte in ſein zerrißnes Herz, und fühlten mit ihm die hohe Freude, ſolche Erlöſung rühmen zu können von der Gnade Gottes. Jetzt ſteht leider nichts unſicherer als dieſer Text, nicht eine unſrer ält. Hdſchrr. dient ihm wie es ſcheint zum Schirm, und was dieſelben bieten, darin zeigt ſich keine Uebereinſtimmung. χάρις τῷ θ. hat **B**, eine Min., Orig. einmal, und ſo Lachmann. Hier bliebe der Sinn wie bei der gemeinen Leſart, und man fühlt ſich ſtark verſucht hier-

in den urſprünglichen Text zu finden, da hieraus jene ſowohl als die übrigen Varianten leicht entſtehn konnte; χάρις δὲ τῷ ϑ. bieten C, manche Min. Kopt. Aeth. Arm. Method. Cyr. Dam. Paulin. Hier. einmal, und da δὲ unmöglich zu gebrauchen, kann dies leicht eine bloße Verderbniß der vorigen Lesart ſeyn, welche hierdurch eine Beſtätigung erhält; ἡ χάρις τοῦ ϑ. findet ſich in DE. Vulg. u. a. lat. VV., und wird von Paulus für das Urſprüngliche gehalten, ſcheint aber ſammt ſeiner Variante ἡ χ. τοῦ κυρίου nur aus dem Beſtreben eine wirkliche Antwort auf die vorangehende Frage zu erhalten, abgeleitet werden zu können. So iſt das Ergebniß dieſes, daß wir nicht wiſſen was P. geſchrieben habe, daß aber für den recipirten Text die wenigſte, für den Lachmann'ſchen die *meiſte* Wahrſcheinlichkeit Statt zu finden ſcheine. Denn den ganzen Satz mit Reiche für fremden Zuſatz zu halten, iſt ein Wagſtück das weder bisher Beifall gefunden hat, noch wie ich hoffe ihn jemals finden wird. Wofür der Ap. danke lehrt der Zuſammenhang, nehmlich für die Erlöſung vom σῶμα τ. ϑαν.; διὰ Ἰ. Χ. lehrt uns Jeſum als Vermittler derſelben betrachten. Es liegt in dieſer Dankformel der Gedanke klar enthalten: Gott hat mich erlöſt von der Gewalt oder dem Einfluſſe der Sünde, und dieſe Erlöſung iſt durch Chriſtum geſchehn. — Die letzten Worte, klar an ſich ſelbſt, bieten doch noch einige Schwierigkeit. Der Gedanke den ſie ausſprechen: mit meiner Vernunft diene ich dem Geſetze Gottes, mit meinem Fleiſche aber dem Geſetze der Sünde, iſt ſo offenbar der Inhalt der ſeit V. 14. abgelaufenen Gedankenreihe, daß man ſich faſt nicht enthalten kann, ihn für eine kurze Zuſammenfaſſung eben dieſes Inhalts anzuſehn. *Und* wirklich nur Olshauſen hat dieſe Betrachtungsart für durchaus irrig angeſehn, den Abſchnitt mit V. 24. geſchloſſen, und mit V. 25. den folgenden begonnen, der Ueberzeugung daß der hier beſchriebene Zuſtand erſt im Stande der Wiedergeburt Statt finde. Aber das iſt unrichtig, denn da findet ein δουλεύειν νόμῳ ἁμ. gar nicht mehr Statt (VI, 14. 22.), mit der Vernunft aber hat der Menſch auch vor der Erlöſung dem Geſetze Gottes gedient, da hierzu das äußere Werk nicht erfordert wird. Dazu kommt daß auch K. VIII. der Standpunkt ganz verändert iſt, und wie Meyer gezeigt hat, V. 2 f. mit dem was hier geſagt wird ſtritte, wenn beides ſich auf einerlei Zuſtand beziehn ſollte. Aber 1) fällt auf daß unſer Satz mit ἄρα οὖν hereintritt, während er doch an den letzten χάρις — ἡμῶν nicht angeknüpft werden zu können ſcheint, und 2) macht αὐτὸς ἐγὼ einiges Bedenken. Jene Schwierigkeit hat man oft entweder gar nicht beachtet, oder dadurch zu heben geſucht, daß man die erſte Hälfte des V. als Parentheſe behandelte, dieſe, indem man

αὐτὸς für idem nahm, was es nicht bedeuten kann, ſo guter Sinn auch dabei heraus käme, oder wie Pareus u. A. es als abſichtliche Andeutung verſtand, daß P. bisher von ſeiner eigenen Perſon geſprochen habe. Neuſtens haben de Wette und Meyer den Weg eingeſchlagen, daß ſie — am beſtimmteſten der Letztere — zwar die Zuſammenfaſſung der Gedankenreihe V. 14—23. anerkennen, aber dieſelbe aus dem Satze χάρις (εὐχαριστῶ) κ. τ. λ. gezogen denken, ſo daß nun αὐτὸς ἐγὼ, ich ſelbſt, im Gegenſatz gegen διὰ I. X. den ſich ſelbſt überlaßnen, ſeiner Hülfe entbehrenden Menſchen bezeichne. Dies könnte es allerdings, aber erſtlich folgt doch aus dem Satze, daß Gott den Menſchen durch Chriſtum vom σῶμα τ. θαν. errettet habe, nimmermehr daß er ſich ſelbſt überlaſſen mit der Vernunft dem göttlichen, mit dem Fleiſche aber dem Geſetze der Sünde diene; und ſodann würde er, wenn er aus jenem Satze Etwas der Art folgern wollte, es nur mit Hinzufügung des Gegenſatzes: durch Chriſtum aber diene ich ganz dem Geſetze Gottes, zu ſchließen gehabt haben, wenn er nicht ſeiner Abhandlung einen unvollendeten Schluß aufſetzen wollte. Daher kann ich mich mit dieſer Anſicht nicht ſo recht verſtehn, und meine immer noch daß der Ap. habe den Gedanken ausdrücken wollen, daß er zu gleicher Zeit den zweifachen Dienſt übe, dies aber nicht ganz genau durch αὐτὸς ἐγὼ ausgedrückt. Freilich wird dadurch die erſte Hälfte als ein faſt unwillkürlicher Ausbruch des dankbaren Gefühls gewiſſermaßen parenthetiſch, aber ich halte es auch nicht für unmöglich daß ſein dankbares und frommes Herz ihm ſolch einen Dank ausgepreßt habe, dem er da die Verhandlung noch nicht ganz beſchloſſen, für jetzt noch weiter keine Folge gebe, ähnlich wie Eph. II, 5. dem χάριτί ἐστε σεσωσμένοι, das erſt V. 8. ſeine rechte Stelle findet.

Achtes Kapitel.

V. 1. Daß mit dem neuen Kap. die Scene ſich durchaus verwandele, und während bisher der unerlöſte Sünder unter dem Joche des Geſetzes Gegenſtand der Betrachtung war, und nur ein einziges Mal (V. 25.) ein Hinausblick auf heitrere Geſilde ſich öffnete, nun bloß noch von dem Stande der Erlöſten die Rede ſey, davon belehrt uns gleich der erſte Satz des erſten V. *οὐδὲν κατάκριμα τοῖς ἐν Χ. Ι.* *Οἱ ἐν χρ.*, die welche in Chriſto ſind, Bezeichnung der Chriſten in ihrem Verhältniſſe zu Chriſto, als Verbundene mit ihm, gleich als in ihm wohnend oder in ihn eingeſenkt. Ueber das Weſen dieſer Gemeinſchaft, wie ſie P. denke, bietet dieſe Bezeichnung keinen Aufſchluß dar, dies muß aus andern Stellen erkannt werden. *Κατάκριμα* iſt der verdammende Urtheilsſpruch, nicht die Strafe (Grot., Koppe), welche ihm erſt folgt, auch nicht das Verdammungswürdige oder Verdammliche (Orig., Erasm., Luth., Glöckl., A.); alſo *κατάκρ. ἐστίν μοι*, es findet ein Verdammungsurtheil für mich Statt, ich erfahre ein ſolches. Für die, ſagt alſo P., welche mit Chr. verbunden ſind, findet kein Verdammungsurtheil Statt. *νῦν*, jetzt, fälſchlich von Pareus für concluſive Partikel gehalten, iſt reines Zeitadverb, und lehrt uns daß der Ap. den gegenwärtigen verdammnißloſen Zuſtand dem früheren entgegen ſtelle. Als Grund dieſer Freiheit wird im Folg. die durch Chriſtum erfolgte Befreiung vom Dienſte der Sünde angegeben, folglich denkt P. — wie er denn auch mußte — als Grund der früheren Verdammniß eben dieſen Dienſt. Nun knüpft er ſeinen Satz durch *ἄρα* an Vorhergegangenes, *ἄρα* aber, zumal eingeſchoben, möchte wohl nie dazu dienen, eine Folgerung aus weit Entlegenem herbei zu ziehn; ſchon deßhalb alſo halte ich es für unrichtig, dieſen Satz mit Bengel, Winzer (Progr. v. 1828.), A. mit VII, 6. in Verbindung zu denken, noch mehr aber, wie Reiche thut, mit dem Ganzen der bisher

vorgetragenen Heilslehre, glaube vielmehr mit Kölln., de Wette, Meyer, daß die Anknüpfung unmittelbar an VII, 25. zu machen ſey. Hier iſt in der zweiten Hälfte der Inhalt des vorhergehenden Abſchnittes kurz zuſammen gefaßt worden, es iſt ausgeſprochen daß der Menſch ohne Chriſtum zwar mit ſeiner Vernunft Gott diene, mit ſeiner σάρξ aber der Sünde. Nun iſt zwar da und überhaupt im letzten Abſchnitte der daraus folgenden Verdammniß nicht erwähnt worden, aber daß ſie daraus folge, kann der Ap. als bekannt bei ſeinen Leſern voraus ſetzen, und hat es offenbar gethan. Die Chriſten aber ſind der σάρξ entlediget, das σῶμα τῆς ἁμαρτίας iſt abgethan bei ihnen, und für die frühere Schuld hat Chriſtus gelitten; da nun bloß die σάρξ ſie in die Sünde und Verdammniß ſtürzte, dieſe nicht mehr iſt, ſondern bloß noch der νοῦς, der immer ſchon Gott gedient hat — nur freilich bloß wollend, ohne Wirkſamkeit —, ſo kann fortan keine Verdammniß mehr über ſie ergehn, ja — obwohl die Worte dies nicht ſagen — es iſt nichts verdammliches mehr an ihnen. Offenbar aber faßt auch hier der Ap. die Gläubigen wieder in voller Idealität. Jetzt aber bietet die ſog. Recepta noch die Worte μὴ κατὰ σάρκα περιπατοῦσιν ἀλλὰ κατὰ πνεῦμα, und wenn dieſelben ächt ſind, ſo ſind ſie entweder als Bedingungsſatz zu faſſen, wie gewöhnlich geſchieht, oder mit Grot., L. Bos, Winzer, mit dem Artikel τοῖς in Verbindung zu ſetzen, in welchem Falle μὴ auch ohne Bedingung ganz in rechter Ordnung wäre. Nun aber finden ſie ſich bloß zur Hälfte (bis περιπ.) in AD. (nach der erſten Correktur, eine zweite hat auch die andre Hälfte hinzugefügt.) Syr. Erp. Arm. Vulg. Baſ. Chryſ. Victorin. Hier. Ambr. Pel. Sedul. Beda, gar nicht in BCD*FG (hier ein leerer Raum) Kopt. Sahid. Aeth. Or. Ath. Cyr. Dial. g. Marc. Ruf. Aug., und ſind daher als ein aus V. 4. allmählig (wie cod. D. zeigt) heran gewachſener Zuſatz von den Kritikern faſt durchgängig verworfen, von Griesb., Lachm., Scholz, Meyer weggelaſſen worden. Mit Recht, denn nicht nur haben ſie von alten Zeugniſſen in ihrer Geſammtheit nichts auf ihrer Seite, und die Verſchiedenheit derſelben enthält unverkennbar die Geſchichte dieſes Zuſatzes, ſondern ſie entſtellen auch wirklich den Gedanken. Nehmen wir ſie als Bedingungsſatz, ſo laſſen wir den Ap. von dem idealen Standpunkte in Betrachtung des Chriſten, auf welchem er ſeit K. VI. immer geſtanden hat, herabſinken auf den der gemeinen Wirklichkeit, ſo daß οἱ ἐν χριστῷ nur noch Chriſten im gewöhnlichen Sinne ſind, die nur unter Bedingung von der Verdammniß los ſind, während ſie nach ſeinem Sinne, wie er ſie bisher gezeichnet hat, derſelben ſchlechthin entlediget ſeyn müſſen; verbinden wir aber

τοῖς — περιπατοῦσιν, ſo wird der Satz: οὐδὲν κατάκριμα nicht mehr von Allen welche ἐν χρ. ſind, ſondern nur noch von denen ausgeſagt, welche in dieſer Gemeinſchaft nicht κ. σ. ſondern κ. πν. leben, von denen alſo welche dies nicht thun nicht. Aber ſolche ſind gar nicht ἐν χριστῷ, ſie können wohl ὀνομάζεσθαι ἀδελφοί (1 Kor. V, 11.), aber P. erkennt ſie nicht als Solche an. Er kann mithin an dieſer Stelle — V. 4. iſt die Sache eine ganz andere — dieſe Worte nicht geſchrieben haben.

V. 2. Da hier der Subjektsbegriff ὁ νόμος τ. πν. κ. τ. λ. unleugbar einige Dunkelheit beſitzt, ſo hebt die Erklärung dieſes den vorhergehenden begründenden Satzes am richtigſten mit der Unterſuchung an, was unter dem νόμος τῆς ἁμαρτ. καὶ τ. θανάτου zu verſtehn ſey, von welchem der Ap. durch jenen νόμος befreit zu ſeyn behauptet? Manche Ausll., Hunn., Par., Bald., Wolf, Seml., Böhme, Ammon, neuſtens Reiche, denken an das göttliche, alſo moſaiſche Geſetz, mit Bezugnahme auf 2 Kor. III, 7.; mit Recht aber ſind ihnen viele andere, und namentlich die neuſten faſt ohne Ausnahme entgegen getreten. Denn 1) nachdem P. VII, 23. 25. von einem Geſetze der Sünde geſprochen, dem er wider beſſer Wollen dienſtbar ſey, kann er hier unter dem Geſetz der Sünde von welchem er durch Chriſtum befreit worden ſey, unmöglich ein anderes als eben dieſes meinen; 2) V. 3. wo die Befreiung beſchrieben wird, iſt nicht allein das jüdiſche Geſetz nicht das wovon er befreit wird, ſondern dieſes iſt die Sünde, ſondern es wird auch als Zweck der Befreiung angegeben, daß das δικαίωμα des Geſetzes erfüllt würde; 3) ſo wenig P. das Geſetz für vermögend hielt, dem ſündigen Menſchen die δικαιοσύνη zu verſchaffen (Gal. III, 17. 21.), ſo unſelige Wirkungen er ihm auch manchmal beilegt (z. B. 1 Kor. XV, 56.), ja ſo gewiß er es 2 Kor. III, 7. 9. eine διακονίαν τοῦ θανάτου und τῆς κατακρίσεως nennt *), ſo wenig würde er es doch je einem νόμον τῆς ἁμαρτίας genannt haben, denn er achtete es als ein von Gott gegebenes, und hat ſo eben erſt (VII, 7.) die Vorſtellung abgewehrt, als ſey es ἁμαρτία, und ihm das Prädikat ἅγιος gegeben. Darum können wir hier an das moſ. Geſetz nicht denken, ſondern allein an das uneigentlich ſo genannte Geſetz der Sünde von welchem oben die Rede war. Die Sünde iſt alſo auch hier wieder perſonificirt, und als Princip und Urheberin des unſittlichen Lebens unter dem Bilde einer Geſetzgeberin vorgeſtellt, der erſte Genitiv unſtreitig der des handelnden (hier gebenden) Subjekts.

---

*) Eigentlich nicht das Geſetz ſelbſt ſondern das levitiſche Prieſteramt, ſ. m. Comm., aber dieſen Unterſchied wollen wir hier nicht urgiren, da er nicht als weſentlich gelten kann.

Den zweiten τοῦ θανάτου *) faßt Meyer eben ſo **), obwohl ich aber weiß daß der Tod als herrſchend gedacht wird, ſo kann ich doch nicht glauben daß P. ihn als Geſetzgeber vorſtelle; vielmehr wenn der Menſch dem Geſetze der Sünde folgt, geräth er in den Tod, und dieſer wird ſeiner mächtig. Darum ſcheint es mir immer noch als habe der zweite Genitiv eine andre Bedeutung als der erſte, bezeichne das gewirkte Objekt, nicht wie jener das wirkende Subjekt. ἠλευθέρωσεν με, hat mich befreit; der Aor. bezeichnet die Befreiung ſchlechthin als etwas einmal geſchehenes, ob in einem Momente oder in langer Friſt, darüber ſagt er nichts, nur vollendet muß ſie ſeyn. ἐν χριστῷ Ἰησοῦ wird von Einigen mit ὁ νόμος τ. πν. τ. ζ. (Köllner, Glöckler), von Andern mit τοῦ πνεύματος (Piſc. — qui est in Ch. J. — Flatt, Ben.), wieder von Andern mit τῆς ζωῆς (Mor., Böhme, Thol., Klee, de Wette) verbunden, und gäbe die Verbindung mit dem Verbo (Erasm., Koppe, Winzer, Olsh., Meyer) keinen guten und pauliniſchen Sinn, ſo würde man ſich in Betracht deſſen daß P. den nach dem Subſt. zu wiederholenden Artikel wirklich manchmal wegläßt, eine dieſer Verbindungen gefallen zu laſſen haben; dies aber iſt nicht der Fall, die Befreiung vom Geſ. der Sünde iſt gewiß durch Vermittelung Chriſti geſchehn, und in der Stellung der Worte mit Tholuck ein Hinderniß zu finden etwas ganz irriges; da kann keine Wahl Statt finden, ſondern ſie ſind mit dem Verbo zu verknüpfen. So bleibt als Subjekt nur übrig ὁ νόμος τοῦ πνεύματος τῆς ζωῆς. Hier iſt τῆς ζωῆς von τοῦ πν. abhängig. Zwar haben Einige (Carpzov, Michaelis, Ammon, Vater, Reiche) die Abhängigkeit eines Gen. vom andern anſtößig gefunden, und weil im Prädikate zwei durch καὶ verbundne Genit. von τοῦ νόμου abhangen, ein gleiches Verhältniß auch hier annehmen wollen, entweder καὶ als ausgefallen betrachtend oder ein Aſyndeton anerkennend; aber jener Anſtoß iſt unbegründet, dieſe Annahme unzuläſſig. Nun wird πν. τῆς ζωῆς wohl nur ein die ζωὴν bewirkendes oder vermittelndes ſeyn können, die ζωὴ aber im Gegenſatz gegen den θάνατος, den wir unmöglich vom bloßen leiblichen Tode verſtehn können, ſondern entweder allein (wie VII, 10.) vom geiſtigen, oder vom geſammten Tode, dem geiſtigen

---

*) Daß er nehmlich nicht vom Verbo (Erasm.), ſondern von τοῦ νόμου abhängig ſey, kann nicht bezweifelt werden.

**) Nach dem Lehrſatze διὰ τῆς ἁμαρτίας ὁ θάνατος V, 12., ſagt er; Beides iſt Eine Gewalt, und beide Genit. ſind im Sinne des Ausgehens zu faſſen, ſo daß die Sünde und der Tod als den Menſchen beherrſchend gedacht ſind.

und leiblichen, welchen die Sünde wirkt, offenbar auch nicht bloß leibliches Leben, wäre es ſelbſt ein ewiges, ſondern wahres Leben, d. h. geiſtig-ſittliches, über deſſen Dauer hier nichts geſagt iſt, obwohl wir aus andern Stellen wiſſen daß wir es als ein ewiges zu denken haben. Was aber iſt es das er πνεῦμα τ. ζ. nennt? Unmöglich der Menſchengeiſt, wie Mor., Kölln., Theod., A. urtheilen, denn nimmer wird er dieſen πν. τ. ζωῆς nennen, und noch viel weniger von ſeinem νόμος das behaupten, was er hier von ihm behauptet, die Befreiung vom Geſetz der Sünde. Er kann nur den Geiſt Gottes meinen, welchen der Geiſt empfängt, welcher als Princip des neuen, auch des ewigen Lebens von ihm gedacht wird. So auch de Wette, Olsh., Meyer u. v. A. Steht aber dieſes feſt, ſo können wir zur letzten Frage gehn, was unter dem νόμος dieſes Geiſtes, dem die Befreiung vom Geſetz der Sünde zugeſchrieben wird, verſtanden werden könne? Die Erklärung welche den Begriff des νόμος ganz bei Seite ſetzt, und den ν. des Geiſtes für den Geiſt ſelbſt nimmt (Chryſ., Theod., Calv., Piſc.) bedarf keiner Widerlegung. Glöcklers Meinung, es ſey „das Geſetz Gottes, welchem der Chriſt in ſeinem Geiſte dient (vgl. VII, 14.)," kann deßhalb nicht richtig ſeyn, weil einmal es dem ganzen Lehrſyſtem des Ap. zuwider wäre, dem Geſetze die Befreiung von der Herrſchaft der Sünde zuzuſchreiben, und ſodann V. 3. mit klaren Worten die Unfähigkeit des Geſetzes dies Werk zu vollbringen ausgeſprochen wird; Melanchthons Behauptung, es ſey die gubernatio Sp. Scti, nehmlich die fides, iſt eine ganz willkürliche Verkehrung des Wortſinns zu Gunſten des eigenen Syſtems; an den νόμος τοῦ νοός und jede menſchliche Geſetzgebung zu denken iſt uns nicht möglich, nachdem wir in dem πν. τῆς ζωῆς den göttlichen Geiſt erkannt haben. Soviel iſt uns gewiß, es muß Etwas ſeyn, was 1) mit dem göttlichen Geiſte in irgend einem, und zwar nahem Zuſammenhange ſteht, 2) in irgend einer Weiſe als Analogie eines Geſetzes aufgefaßt werden kann, und 3) durch die Worte des nächſten V. als die Befreiung wirkend dargeſtellt wird. Nun haben ſehr Viele (Ambr., Hunn., Bald., S. Schmidt, Calov., Wolf, Turr., Carpz., Beng., Ern.) an die Lehre des Evang. gedacht, und dieſe läßt ſich denken als gegeben durch den Geiſt, oder auch als den Empfang deſſelben vermittelnd (in dieſem Falle der Genit. nicht ſubj. ſondern obj., Bezeichnung der Wirkung), ſie iſt zwar kein νόμος in eigentlichem Sinne, kann aber als ein ſolcher inſofern aufgefaßt werden als ſie a) eine göttliche Verkündigung iſt ſo wie das moſ. Geſetz, und b) wirklich eine Forderung an den Menſchen ſtellt, nehmlich das ὑποταγῆναι τῇ δικαιοσύνῃ τοῦ θεοῦ (X, 3.), ſie kann auch inſofern als die Befreiung wirkend

gedacht werden, als ſie den Menſchen mit den Thatſachen bekannt macht, welche ſeine Befreiung bewirkt haben, und ihn zur Benutzung derſelben auffordert, ja ſie wird (I, 16.) ganz beſtimmt als δύναμις θεοῦ εἰς σωτηρίαν dargeſtellt (vgl. 1 Kor. I, 18.). Nur das letzte Merkmal das wir fordern zu müſſen glauben, daß V. 3. dieſe Lehre als das Befreiende erſcheine, läßt ſich nicht nachweiſen, denn dort iſt nur von dem die Rede, was Gott gethan, um die Befreiung zu bewirken, gar nicht von der Lehre, wozu noch kommt, daß bei der Verbindung von ἐν χ. ἰησοῦ mit dem Verbum es auch ſchwer werden möchte zu behaupten, daß die Lehre des Evang. durch Chriſti Vermittelung die Befreiung bewirkt hätte; ſo daß dieſe Erklärung allerdings zur Verbindung dieſer Worte mit dem Subj. nöthigen würde. Stände ſie ſonſt ohne alles Bedenken da, ich würde mich dazu entſchließen; da aber dies nicht iſt, ſo wage ich dieſe Verbindung, ſo wie die ganze Erklärungsart, nicht zu behaupten. Ich ſelbſt habe früher an die göttliche Heilsveranſtaltung gedacht, welche den Geiſt des Lebens bringe. Stände der νόμος τοῦ πν. dem νόμος τῶν ἔργων oder einer ähnlichen Bezeichnung des Moſaismus entgegen, ſo würde, wiefern νόμος nicht nur das Geſetz ſondern auch die ganze geſetzliche Verfaſſung bedeuten kann, von Seiten des Ausdrucks nichts dagegen ſeyn; aber im Gegenſatze gegen den νόμος τῆς ἁμ. ſcheint dieſe Deutung nicht Statt finden zu können, wie denn auch das was V. 3. darbietet, nicht eine Verfaſſung iſt, ſondern Thaten Gottes für die Menſchheit. Ich gebe ſie daher auf. Noch iſt eine übrig, die ſchon früher bei Heumann, Chr. Schmidt, Flatt, Tholuck erſcheinend, neuſtens von Olsh., de Wette, Meyer aufgenommen worden iſt. Sie verſtehn das Geſetz des Geiſtes von dem Walten des Geiſtes im Herzen, welches die Befreiung wirke. Hier kann der Genit. eben ſo gefaßt werden wie in ν. τῆς ἁμ., dies Walten des Geiſtes kann dem der perſonificirten Sünde entgegen ſtehn und eben ſo gut wie dies ein νόμος genannt werden, und daß der Geiſt mit ſeinem Walten frei mache, wird aus 2 Kor. III, 17. als ächt pauliniſcher Gedanke erwieſen werden können. Freilich V. 3. findet ſich vom göttlichen πνεῦμα nichts, aber wir haben den Vortheil, daß bei dieſer Erkl. die Worte ἐν χ. ἰησ. mit dem Verbo verbunden werden können, und daraus entſpringt der zweite, daß nun der Ap. dort nicht mehr ſo nothwendig des durch Chriſtum vermittelten Empfangs des Geiſtes zu erwähnen hat, und ſo könnte vielleicht dieſe Deutung welche in ſich ſelbſt keinen Tadel hat, nur von dieſem einen Mangel einigermaßen gedrückt erſcheint, unter allen die beſte, und die wahre ſeyn. Der Aor., den ich früher entgegen ſtellte, macht keine Schwierigkeit, denn die Befreiung von

der hier die Rede iſt, kann ſehr wohl, zumal auf dem idealen Standpunkte den P. hier durchgängig feſthällt, in jedem wahren Chriſten als eine vollendete gefaßt werden. Die Heiligung iſt eine fortſchreitende und allmählige, wer aber wirklich ἐν χριστῷ iſt, der iſt von der Gewalt der Sünde los und ledig, und zwar durch den Geiſt den er empfangen hat.

V. 3. Der Hauptſatz iſt: ὁ θεὸς πέμψας κ. τ. λ. Das Partic. πέμψας bezeichnet die Sendung des Sohnes als das dem κατακρίνειν Vorangehende, ob aber das Vorangehen ſchlechthin ein ſolches, oder als ein daſſelbe bewirkendes zu denken ſey, wird von der Anſicht abhangen, welche wir von κατακρίνειν ſelbſt zu faſſen haben, kann alſo weiter unten erſt in Unterſuchung kommen. τὸν ἑαυτοῦ υἱόν. Auf dem Pron. liegt ein gewiſſer Nachdruck, ſeinen eignen Sohn; es bedurfte einer ſo außerordentlichen Veranſtaltung als die Sendung des Sohnes, um das Schwere des Werks zu überwinden. Zuerſt hatte er nur Moſen geſandt, der Menſchheit das Geſetz zu bringen, dies aber den Zweck nicht erreichen können, da that Gott noch Größeres, und ſchickte ſogar den Sohn. Er ſandte ihn ἐν ὁμοιώματι σαρκὸς ἁμαρτίας*), in Aehnlichkeit der σὰρξ ἁμαρτίας, d. h. in einer ihr ähnlichen Geſtalt und äußern Erſcheinung überhaupt. σὰρξ wird von einem Theile der Ausll. bloß als Körper, von Andern als menſchliche Natur, menſchliches Weſen überhaupt, gefaßt. σὰρξ ἁμαρτίας verſtehe ich nun wie σῶμα ἁμ., den Genit. alſo poſſeſiv, Fleiſch der Sünde d. h. der Sünde angehöriges, über welches die S. eine Gewalt oder Herrſchaft ausübt (auch wohl darin wohnt). Wiefern wir nun doch wohl nicht mit Reiche behaupten dürfen daß P. die menſchliche Natur Chriſti in irgend einer — wäre es auch ſtellvertretenden — Weiſe als mit Sünde behaftet denke, was ganz gegen 2 Kor. V, 21. wäre, werden wir das ὁμοίωμα auch nicht in die ἁμαρτία, ſondern darein ſetzen, daß er zwar ἐν σαρκὶ erſchien, und zwar in einer σὰρξ welche der menſchlichen in allen Stücken ähnlich war, aber dieſe σὰρξ nicht σ. ἁμ., ſondern eben nur dieſer ähnlich, gerade in dieſem Merkmale von der menſchlichen verſchieden war. Doketismus findet alſo nicht Statt, wohl aber kluge Wahl des Ausdrucks, um weder wegzulaſſen was nothwendig war, nehmlich die Hindeutung auf die ἁμαρτία, das ἁμαρτωλὸν der menſchlichen σάρξ, noch mehr zu geben als er geben durfte, nehmlich nicht Gleichheit ſondern nur Aehnlichkeit ſeiner σὰρξ mit der unſrigen; daher nicht nur ἐν σαρκί, auch nicht ἐν σ. ἁμ., ſondern ἐν ὁμοιώμ. σ. ἁμ. Vgl. Phil. II, 7. —

*) Daß nehmlich dieſe Worte nicht mit κατέκρ., wie Bengel wollte, ſondern mit πέμψας zu verbinden ſeyen, wird von Niemand bezweifelt.

καὶ περὶ ἁμαρτίας. Auch dieſe Worte gehören zum Particip. Zwei Haupterklärungen ſind vorhanden: wegen der Sünde, nehmlich um ſie zu tilgen, ihre Macht zu brechen und dgl. (Beza, Grot., Heum., Mor., Flatt, Thol., Klee, Ben., Winz., Steng., Kölln., de Wette, Olshauſ., Meyer (nicht alle ganz harmoniſch), und: für, ὑπέρ, um der Sünde willen, als Sühnopfer für dieſelbe. Beide Bedeutungen der Präp. ſind nachweisbar, die erſte aus Tob. II, 8. Joh. X, 33., die zweite aus Exod. XIV, 14. Matth. XXVI, 28. Gal. I, 4. al. Jene kann dieſe in ſich ſchließen, denn wenn Chriſtus ſtarb, um die Sünde zu büßen, ſo ſtarb er auch wegen der Sünde, wie denn auch wirklich Viele von denen welche an Büßung denken, περὶ durch propter überſetzt haben. Für jene läßt ſich anführen, daß P., wenn er von Chriſti Opferung für die Sünde der Menſchheit ſpricht, ὑπὲρ oder περὶ τῶν ἁμαρτιῶν zu ſagen pflegt, vgl. 1 Kor. XV, 3. Gal. I, 4. Röm. IV, 25., alſo ſeine Büßung auf die einzelen ſündlichen Handlungen bezieht, hier aber der Singular ſteht, welcher nicht dieſe, ſondern die Sünde als Princip zu bezeichnen pflegt, desgleichen daß hier nicht die Rede iſt von der Aufhebung der Sündenſchuld, ſondern von Befreiung der Menſchen von der Sündenherrſchaft. Für die andere aber ſcheint zu ſprechen daß er den Tod Chriſti einmal als Sühnopfer denkt, und daher faſt auffallend wäre, wenn er es hier nicht thun ſollte, wozu kommt daß gerade der Ausdruck περὶ ἁμαρτίας ſo ſtark an die Sündopfer der Juden und des ἱλάσκεσθαι περὶ τῆς ἁμ. erinnert (vgl. Levit. IV.), daß zu verwundern wäre, wenn der im Geſetz ſo bewanderte, und mit der Ausdrucksweiſe der LXX ſo bekannte Mann beim Gebrauche deſſelben an die Büßung nicht gedacht, oder wenn er eine ſolche Vorſtellung fern halten wollte, eben dieſen Ausdruck angewendet haben ſollte*). Es ſcheint daher Alles darauf anzukommen, wie der Hauptſatz ſelbſt verſtanden werde, zu welchem daher nun überzugehen iſt. Κατέκρινε τὴν ἁμαρτ. ἐν τῇ σαρκί. So einfach der Satz, ſo ſchwer zu ergründen iſt ſein Sinn, und wohl iſts möglich daß er noch nicht ergründet ſey. Gott verurtheilte die Sünde in (an) dem Fleiſche. Daß die letzten Worte mit dem Verbo, nicht mit dem Subſt. zu verbinden ſeyen, wie einige frühere Ausll. (Seml., Cram., Böhme, Roſ.) gemeint, darüber iſt man wegen des fehlenden Art. gegenwärtig einverſtanden. Und doch, wenn ſie nur möglich wäre, ſo käme bei eben dieſer Verbindung der beſte Sinn,

*) Das verſteht ſich übrigens von ſelbſt, daß man bei Annahme dieſer Deutung weder mit Einigen θῦμα ſuppliren, noch mit Andern ἁμαρτία ſelbſt als Sündopfer verſtehn würde.

und dieſer in der unſerm Ap. ſehr beliebten Form der Gegenſätze zu Wege: Durch Chriſtum, den ἐν ὁμ. σαρκὸς ἁμ. Erſchienenen, (und das was er gethan) verurtheilte Gott die ἁμαρτίαν die in der σάρξ befindlich iſt. Aber wer mag bei der Dunkelheit des ganzen Gedankens eine Verbindung zu verfechten wagen, die nur da als geltend angenommen werden kann, wo unwiderlegliche Gründe ſie erfordern? Aber welche σάρξ iſts von der er ſpricht? Iſt es Chriſti eigene d. h. ſein Leib? Viele haben ſo geurtheilt, neuſtens Glöckler, Uſteri (Lehrb. S. 210.), Dähne (Lehrb. S. 138. 144.), Reiche, Olshauſen; dann iſt die Verurtheilung der Sünde an ihm ſelbſt vollzogen und man wird faſt nicht mehr anders können als die Tödtung ſeines Leibes für den Act der Vollziehung anzuſehn, wo dann Olsh. paſſend 1 Petr. I, 24. vergleichen würde, ſo wie auch Eph. II, 15. geſagt wird, Ch. habe die Feindſchaft der Heiden- und Juden-Welt ἐν τῇ σαρκὶ αὐτοῦ getilgt. Aber wahr iſt freilich daß, nachdem ſo eben ἡ σάρξ die menſchliche geweſen, Hinzufügung des Pron. αὐτοῦ zur Verſtändlichkeit der Rede faſt unentbehrlich ſeyn würde, und daher wird dieſe Auffaſſung, die außerdem für die Erklärung des Hauptſatzes eine Richtſchnur abgeben würde, wenigſtens höchſt problematiſch. Daß ſie ſchlechthin unrichtig ſey, wage ich auch nicht zu behaupten. Von der ſinnlichen Menſchennatur verſtehn die σάρξ alle übrigen Ausll., neuſtens Winzer, Köllner, de Wette, Meyer, Neander (Pflanz. S. 371.), weil ſie im Context und wegen des fehlenden Pron. nur an dieſe denken zu können glauben; aber will man dann nicht die geſammte Menſchennatur, Chriſti eigene mit eingeſchloſſen, dabei denken, um ſagen zu können, was mit einem Theile derſelben geſchehen ſey, das ſey mit der ganzen geſchehn, ſo wird man nicht mehr ſagen können, die Verurtheilung ſey ἐν τῇ σ. geſchehn, ſondern die ἁμ. welche in der menſchlichen σάρξ befindlich, ſey verurtheilt worden, d. h. man wird wider Willen dahin kommen, die fraglichen Worte mit τὴν ἁμ. zu verbinden. Die angezeigte Auffaſſung der σάρξ aber ſcheint mir deßhalb nicht möglich, weil der σ. Chriſti eben das fehlte, worauf hier Alles ankommt, die ἁμαρτία, weil er zwar ἐν ὁμοιώμ. σαρκὸς ἁμ. nicht aber ἐν σαρκὶ ἁμ. erſchienen war. Dadurch wird auch dieſe Auffaſſung wieder problematiſch. Die ἁμαρτία welche verurtheilt worden iſt, kann nach dem feſten Gebrauch des Ap. nur als die im Menſchen wohnende, die Sünde als Macht und Princip, und weder die Sündenmenge noch die Sündenſchuld der Menſchheit ſeyn. Das κατακρίνειν endlich iſt von jeher ſehr verſchieden gedeutet worden, und noch verſchiedener die Antwort auf die Frage ausgefallen, wodurch es eigentlich geſchehn ſey. Die eigentliche und einzige Bed.

des Verbi, verurtheilen, hat genau genommen Niemand feſtgehalten, auch diejenigen welche es zu thun ſcheinen, faſſen es nur von der faktiſchen Darſtellung der Strafbarkeit und Verdammlichkeit der Sünde*), ſey es nun durch den heiligen Wandel Chriſti oder durch ſeinen Tod. Dieſe Anſicht iſt neuerlich von Köllner neu ausgeſtattet worden. Nun gebe ich gern zu daß die Anſicht von einer belehrenden, überzeugenden, das Gemüth durch lebendige Darſtellung ergreifenden, dadurch aber mit Haß der Sünde erfüllenden und zur Heiligung antreibenden Wirkſamkeit des Lebens und Todes Chriſti dem Geiſte unſrer Zeit höchſt angemeſſen ſey; aber nicht darauf kommt es an, ſondern ob auch dem des Ap. und ſeiner Zeit, und dies möchte ich doch ſehr bezweifeln. Nirgend zeigt ſich bei ihm eine Spur einer ſolchen Anſicht, ſie müßte folglich unſrer Stelle ausſchließend eigen ſeyn; aber obwohl er das Verdienſt Chriſti und namentlich auch ſeines Todes von mehr als einer Seite zu betrachten pflegt, ſo ſollte man doch glauben daß dieſe lehrende und paränetiſche, wenn er ſie in der That gehabt, irgend wo hätte ans Licht treten müſſen, wogegen immer die unmittelbar wirkende bei ihm erſcheint. Dazu kommt daß er das Geſetz als dasjenige zu betrachten pflegt, was die Sünde zum Bewußtſeyn bringe und verurtheile, ſo daß eines Theils dies gar nicht als das ἀδύνατον τοῦ νόμου bezeichnet werden kann, andern Theils für ihn eine Nöthigung dies Amt Chriſto, dem Erlöſer von der Sünde, beizulegen, gar nicht vorhanden iſt. Andere fügen zum Begriffe der Verurtheilung den der auf dieſelbe folgenden Tödtung hinzu (Grot., Glöckler, Reiche, Stengel, A.), ſey es nun daß nur von einer moraliſchen Einwirkung auf die Gemüther (nach Grot.) oder von einer unmittelbaren Wirkung die Rede ſey. Bei der letztern Vorſtellungsart iſt die σάρξ nothwendig die σ. Chriſti, wie auch die Freunde derſelben wollen. Nun iſt gewiß daß wenn P. die Sünde in Chriſto als getödtet dachte, unſer Satz die V. 2. behauptete Befreiung von ihr beweiſen wird, denn iſt die Sünde fortan todt, ſo hat ſie auch keine Herrſchaft mehr über die Menſchheit, gewiß iſt auch daß wenn einmal — wie es ſcheint — das Verurtheilen allein hier nicht als das Amt Chriſti gedacht werden kann, die Metonymie nicht eben kühn iſt oder fern liegt, ſo daß man kaum die Frage erheben darf, warum P. nicht hier wie Eph. II, 16. in Bezug auf die ἔχθρα lieber ἀπέκτεινεν geſchrieben habe? Wüßten wir daher nur das Eine mit Sicherheit, daß die σάρξ Chriſti es ſey, in der

---

*) An dieſe dachte ſchon Theod., indem er, obwohl das Vb. durch κατέλυσεν erklärend, doch hinzufügte: ἤλεγξεν τῆς ἁμαρτίας τὴν ἀδικίαν, ὅτε καὶ μὴ ὑποκείμενον θανάτῳ σῶμα θανάτῳ παρέδωκεν.

das κατακρ. erfolgt ſey, wir würden uns dieſer Erklärung ohne Widerſtreben zuwenden können. Wir könnten uns dann die Sache ſo vorſtellen: An der σάρξ Chriſti ſey die Sünde getödtet worden, der Gläubige werde Eins mit Chriſto, und mit ihm getödtet (die K. VI, VII, 1—6. in andern Beziehungen immer wiederkehrende Vorſtellung), alſo ſey auch ſeine σάρξ getödtet (VI, 6. vgl. VII, 5 f.), und folglich auch die Sünde in ihr, und alſo der Menſch frei von ihrer Herrſchaft. Die Frage freilich, wie denn in dem nicht ſündigen Fleiſche Chriſti die Sünde habe getödtet werden können, wird hierbei ungelöſt, vielleicht ſogar unlösbar, bleiben; aber müſſen wir uns die Idee einer ſtellvertretenden Büßung der einzelen Sünden bei P. gefallen laſſen, weil er ſie unleugbar lehrt, ſo können wir auch die einer ſtellvertretenden Tödtung des ſündlichen Prinzips aus dem Grunde noch nicht abweiſen, weil wir eine ſolche nicht begreifen können; denn derjenige welcher denken konnte daß fremde Schuld durch den Tod eines Unſchuldigen aufgehoben werde, konnte wohl auch das denken, daß das Princip aus welchem jene fließe, in der unſündlichen Natur ſeine Vernichtung erfahren habe. Verwandt mit dieſer Erkl. iſt eine andere, welche zur Verurtheilung nicht die Tödtung, ſondern die Beſtrafung hinzudenkt. Sie findet ſich verſchieden modificirt bei Par., Heum., Carpz., Cramer, Koppe, Ammon, Uſteri, Dähne, Olshauſen. Auch hier haben wir nur an Ch. Tod zu denken, auch hier iſt die σάρξ ſeine eigene, auch hier unmittelbare Wirkung ſeines Todes, auch hier wird die Befreiung durch unſern Satz erwieſen, und kann ebenfalls gedacht werden als erfolgend dadurch daß der an ihn ſich anſchließende Menſch an dieſer Wirkung ſeines Todes Antheil gewinnt. Nur dadurch unterſcheidet ſie ſich von jener, daß wir hier in die Vorſtellung von ſtellvertretender Büßung hinein geführt werden, was bei jener nicht der Fall iſt. Dieſe Vorſtellung iſt unſerm Ap. nichts weniger als fremd; aber freilich erſcheint ſie dann hier dahin modificirt, daß nicht ſtrafbare Handlungen an ihm anſtatt an ihren Vollbringern, ſondern die Sünde ſelbſt, das ſolche Handlungen bewirkende Princip in ihm beſtraft ſeyn müßte. Eine ſolche Vorſtellung hat etwas widerſtreitendes, und kann als pauliniſch nicht nachgewieſen werden; aber freilich iſt auch nicht zu vergeſſen 1) daß die ganze Darſtellung doch immer eine bildliche und allegoriſche, und 2) daß die Sünde perſonificirt iſt, wodurch das Widerſtreitende wenigſtens ſehr gemildert wird. Ganz verſchieden von den beiden letzten iſt eine Erklärungsart — wenigſtens ſo wie ſie in neuer Zeit ausgebildet iſt, denn in der frühern war die Verſchiedenheit zum Theil nur ſcheinbar —, welche weder an Tödtung noch Beſtrafung, ſondern an Bezwingung, Vernichtung, der Sünde und ihrer Herr-

ſchaft denkt, und ſich in ihrer gegenwärtigen Form — früher bei Orig., Beza, Piſc. u. A. — bei Winzer, de Wette, Neander, Meyer u. A. vorfindet. Hier Meyers Worte: „Er machte die Sünde ihrer Herrſchaft verluſtig. — Im Fleiſche verurtheilte Gott die Sünde; denn dadurch daß der eigene Sohn Gottes (über den doch die Sünde keine Macht haben konnte) im Fleiſche erſchien, und zwar als Zerſtörer der Sündengewalt, hat die Sünde ihr Regiment verloren in der (bislang von ihr beherrſchten) Menſchennatur. Die fleiſchliche Erſcheinung Jeſu war der Sünde der erſte faktiſche Verluſt ihres Regiments, und der Zweck dieſer Erſcheinung, περὶ ἁμαρτίας, zog der Sünde jenen Verluſt in Betreff der Geſammtheit zu. So hat ſie Gott durch Beides ihrer Macht entäußert in der Menſchennatur, welche nun aufgehört hat ihr Dominium zu ſeyn.“ Aehnlich de Wette, nur daß er ſo wie Neander und Winzer das Ganze des zeitlichen Lebens Chriſti als das eigentliche Mittel zur Erreichung des Zwecks betrachtet. Daß dieſe Erkl. den im Zuſammenhange gegebenen Bedingungen entſpreche, Etwas biete was das Geſetz nicht leiſten könne, was dem Menſchen Freiheit von der Sünde bringe und den V. 4. ausgeſprochenen Zweck befördere, das iſt zuzugeben. Aber 1) iſt noch nicht erwieſen daß κατακρ. bedeuten könne: der Herrſchaft verluſtig machen, oder überwinden. Wenigſtens was de Wette giebt (Joh. XII, 31. XVI, 11. vgl. 33.), kann als Beweis nicht gelten. Auch die beiden obigen Erklärungen ſetzten eine Metonymie, aber eine ſehr leichte und nahe liegende, denn wo Verurtheilung erfolgt, da erfolgt auch Strafe; aber was haben Verurtheilung und Verluſt der Herrſchaft mit einander gemein? Hier muß man fragen: warum ſchrieb er nicht ἐνίκησεν, κατέλυσεν, oder ein anderes Verbum welches das bedeutete was er meinte? 2) Die Anſicht ſelbſt iſt ſo ganz dem Geiſte der neuern Theologie angemeſſen, daß ich mich nicht wundere ſie aufgeſtellt und mit Beifall begleitet zu ſehn; aber daß ſie auch dem unſers Ap. und ſeiner Zeit entſpreche, davon finde ich nicht nur keine Nachweiſung, ſondern kann auch ſelbſt in ſeinen Briefen nichts ihr analoges oder durch ſie bedingtes wahrnehmen. 3) Dieſe Erklärung giebt dem Leſer den Hauptgedanken, daß Chriſtus als Zerſtörer der Sündengewalt gekommen ſey, vom Eigenen hinzu; 4) ſie macht, wenn ſie es auch nicht zugiebt, die Verbindung von ἐν τῇ σαρκὶ mit τὴν ἁμ. nothwendig, denn nur dadurch daß ſie das Subſtantiv Herrſchaft oder Macht in ihre Ueberſetzung legt, von welcher das Original nichts hat, kann ſie Verbindung mit dem Prädikate ſelbſt erzielen. Aus dieſen Gründen kann ich ihr nicht beitreten, ſondern ſehe mich genöthigt zu einer der beiden vor ihr angeführ=

ten überzugehn, oder wenn dieſe erweislich den Sinn des Ap. nicht enthielten, oder an der Beziehung der σὰρξ auf Chriſtum ſcheitern müßten, zu geſtehn, daß die wahre Meinung des Schreibenden noch nicht ergründet ſey. Sehen wir nun noch einmal auf das Partic. und die Worte περὶ ἁμαρτίας zurück, ſo wird nach der Meyerſchen Erkl. die Sendung als Mittel des Verurtheilens gefaßt, alſo mit Meyer überſetzt werden können: Dadurch daß er ſandte; bei den übrigen aber wird ſie nur ſchlechthin etwas ihr vorgängiges — wenn auch nothwendig vorgängiges — ſeyn, alſo nur überſetzt werden: Gott ſandte ſeinen Sohn und u. ſ. w. περὶ ἁμ. kann nur dann in dem Sinne: um der Sünde willen, nehmlich ſie zu büßen, verſtanden werden, wenn man bei κατακρ. an Büßung denkt, muß es aber auch in dieſem Falle nicht; bei allen übrigen Erklärungen iſt es in der unbeſtimmten Faſſung: wegen der Sünde, zu belaſſen. — Ich wende mich zu den dem Hauptſatze vorangeſtellten Gliedern: τὸ ἀδύνατον — σαρκός. Der νόμος iſt das moſ. Geſetz, wie allgemein anerkannt wird, indem Vaters Vorſtellung, es ſey der νόμος τοῦ πν. (V. 2.), und Schultheß, das Geſetz der Liebe, ohne Beifall geblieben ſind. τὸ ἀδύνατον kann bedeuten: das Unmögliche, und fordert dann eigentlich den Dativ, oder nach einem vornehmlich dem Thucyd. eignen Gebrauche vom Neutrum der Adjective mit Artikel, das Unvermögen; immer aber wird τὸ ἀδ. τοῦ νόμου das ſeyn, was das Geſetz nicht leiſten konnte*), und dies haben die Ausll. von jeher eingeſehn. Nur über das grammatiſche Verhältniß dieſer Worte haben ſie ſich lange nicht zur Klarheit helfen können; daher manche falſche Erklärungen, als διὰ τὸ ἀδ. (Camerar., Par.), τὸ = τοῦτο, und ἦν ergänzt (Seml., Paulus), **quod attinet ad impotentiam legis** (Mor., Flatt, Winz., Olsh.), τοῦτο ἐποίησεν ergänzt (Erasm., Winer S. 187.) u. dgl. In der Annahme die ich ehedem ſchon aufſtellte, es ſey nichts anders als eine ächt griechiſche Art vorausgeſchickter Appoſition, um ein Urtheil über den Inhalt des Hauptſatzes abzugeben, vgl. Matth. Gr. §. 432., ſind die neuſten Ausll. ziemlich alle überein gekommen. Wir überſetzen alſo: was das Geſetz nicht leiſten konnte —, Gott verurtheilte u. ſ. w. ἐν ᾧ — σαρκός. Die σὰρξ iſt die Kap. VII. ſchon als das Hinderniß der Geſetzerfüllung, als dasjenige was das Geſetz unkräftig macht, ſeinen Zweck zu erreichen, erſchienene ſinnliche Natur; ἀσθενεῖν bedeutet nicht unkräftig gemacht werden (Pisc., Scholz, Benecke),

---

*) Dähne (Lehrb. S. 143.) erklärt: das was dem Menſchen im Geſetze zu erfüllen unmöglich war; aber weder die Worte enthalten dies, noch liegt es im Zuſammenhange.

ſondern ſchwach d. h. hier zu ſchwach ſeyn, um das zu leiſten was geleiſtet werden ſoll. ἐν ᾧ wird verſchieden überſetzt, eo quod (Mel., Calv., Piſc.), ea parte qua (Hunn.), quia (die Meiſten), inwiefern. Die letztere Bedeutung ſcheint durch die von Bernhardy gr. Synt. S. 211. angeführten Beiſpiele Thuc. VI, 55. Stob. T. 44, 18. genügend belegt, um feſtgehalten werden zu können.

V. 4. Der Zweck für welchen die Verurtheilung der Sünde geſchehn iſt, und die Vollendung deſſen was das Geſetz mit all ſeinem Gebieten und Drohen nicht hatte zu Wege bringen können. ἵνα τὸ δικ. — ἐν ἡμῖν. δικαίωμα, oben I, 32. Beſtimmung, Feſtſetzung überhaupt, aber II, 26. Gebot oder Forderung des Geſetzes. Es eben ſo auch hier zu verſtehn, iſt gewiß das Natürlichſte, und wird geſchehn müſſen, wenn ſonſt nichts entgegen ſteht. Von Seiten der Sprache ſteht nichts entgegen, denn Köllners Einwand, das Wort habe im Sing. dieſe Bedeutung nicht, iſt nichtig, weil der Numerus bei einem Worte wie dieſes auf die Bedeutung keinen Einfluß haben kann, der Sing. aber mußte ſtehn, wenn P. nicht von den einzelen Geboten, ſondern von der Forderung des Geſetzes als von einem Ganzen reden wollte. Dann bedeutet πληροῦν offenbar erfüllen, wie XIII, 8. und die Erfüllung deſſen was das Geſetz forderte, aber bisher vergeblich gefordert hatte, alſo ein ſittlich reines Leben iſt der Zweck geweſen, um deß Willen die Verurtheilung der Sünde geſchehn iſt. So verſtand unſre Worte Chryſoſt., ſo ehedem einzele Theologen, jetzt iſt dies die gewöhnliche Erklärung. Köllner ſtellt ihr den Zuſammenhang entgegen, aber mit Unrecht. Nachdem nehmlich im vor. Kap. gezeigt worden daß auch unter dem Geſetze der Menſch mit ſeiner höhern Natur bereit ſey Gottes Willen zu thun, nur durch die in der σάρξ wohnende Sünde daran gehindert werde, und daher dem Tode verfallen ſey, woraus folgt, daß, ſobald nur dieſes Hinderniß gehoben ſey, der wahre und vollkommene Gottesdienſt erfolgen könne und müſſe, iſt V. 1. der Satz aufgeſtellt worden, den wahren Chriſten treffe keine Verdammniß mehr, und als Grund davon V. 2. die Befreiung vom Geſetz der Sünde, dem Hinderniß der Geſetzerfüllung. Dieſe Befreiung iſt V. 3. nachgewieſen worden, es folgt alſo, und iſt auf Seiten ihres Urhebers, Gottes, der Zweck geweſen, daß die bisher unmögliche Erfüllung des Geſetzes bei denen welche jener Befreiung theilhaftig ſind und gebrauchen, nicht mehr ausbleiben kann. Es findet ſonach bei dieſer Erkl. eine ganz richtige Gedankenfolge Statt. Unglücklicher Weiſe aber hatte Vulg. das Wort durch justificatio ausgedrückt, und ſo lange man dieſe Ueberſetzung interpretirte, konnte man den richtigen Sinn nicht treffen. Aber auch in der evang. Kirche währte

ihr Einfluß noch eine Zeit lang fort, und das Intereſſe das man hatte, allenthalben die Rechtfertigungslehre, ſammt der Imputation des Verdienſtes Chriſti, ſeiner Gerechtigkeit ſowohl als der von ihm erlittenen Sündenſtrafe wiederzufinden, verſtärkte — zumal im Streite gegen die Katholiſchen mit ihrer auktoriſirten justificatio — dieſen Einfluß noch. Daher blieb die Erklärung von dem Rechtfertigungsurtheil Gottes das uns zu Theil werde, oder von dem Verdammungsurtheil des Geſetzes, das an Chriſto vollzogen ſey, und durch Imputation an den Gläubigen vollzogen werde, lange Zeit die herrſchende. Aber ſie iſt dem Zuſammenhange ganz entgegen, was Kölln. in Bezug auf das Verdammungsurtheil wohl erkannt hat, nicht aber in Bezug auf das Rechtfertigungsurtheil, das er in unſre Stelle wieder herein zu führen verſucht hat*). Was das Vorhergehende betrifft, hat ſich ſchon gezeigt daß keine andere als die von uns angenommene Erklärung dadurch gefordert werde; aber auch das Folgende kann ſie nicht fordern, da hier nur die Nothwendigkeit des Wandels κατὰ πνεῦμα für die Gläubigen dargethan, von der Rechtfertigung oder ihrer Bedingung, dem Glauben, gar nicht geſprochen wird. Wir bleiben daher bei jener ſtehn. Nun aber heißt es, ſie werde erfüllt ἐν ἡμῖν τοῖς κ. τ. λ. Ἐν ἡμῖν kann bedeuten: in uns, durch uns, an uns, unter uns. Alle dieſe Bedeutungen ſind im Sprachgebrauche vollkommen begründet; wir haben die paſſendſte für unſre Stelle auszuwählen. Am wenigſten iſt dies wohl an uns, wodurch die Gläubigen ohne eigene Thätigkeit bloß als der Gegenſtand erſcheinen würden, den fremdes Wirken ſich zur Erfüllung der Geſetzforderung erwählt; auch Paulus iſt von ſolcher Anſicht fern, denn ohne Geſetz fordert er freie, ſelbſtthätige Geſetzerfüllung, und fordert ſie als Frucht und Folge der durch Chriſtum geſchehenen Erlöſung. In uns (Thol., Klee, Reiche) würde eine Andeutung enthalten, daß die wahre Geſetzerfüllung eine innerliche ſey; auch unſerm Apoſtel iſt nicht unbekannt, wie die rechte Erneuerung am innern Menſchen erfolgen muß; aber wenn er von Geſetzerfüllung ſpricht, da möchte Er wohl immer das äußere Werk zugleich im Sinne haben, von einer bloß inneren kann er hier ſchwerlich ſprechen, wo allenthalben vom Thun und Laſſen des Menſchen die Rede iſt. Unter uns modificirte ſeinen Satz dahin, daß er uns nicht mehr das handelnde Subjekt vorhielte, ſondern den Kreis anzeigte, in welchem die Erfüllung ſich ereigne. Wir würden auf die Vorſtellung der heiligen Ge-

*) „Damit der Ausſpruch des Geſetzes, welcher für gerecht erklärt, und ſo nicht nur von der Strafe der Sünde befreit, ſondern den Lohn der Gerechtigkeit zuſichert, an uns erfüllt werde.“

meinſchaft geführt, in welcher vollbracht werde, was weder in der geſetzloſen Freiheit des Heidenthums, noch in den geſetzlichen Schranken des Judenthums je möglich geworden ſey. Allein ſo ſchön auch dieſe Andeutung ſeyn möchte, ſo ſcheint ſie doch ſowohl dem Zuſammenhange dieſer Stelle, als auch dem ganzen Briefe fremd zu ſeyn, in welchem — faſt auffallend — die Idee der Kirche, die in andern Briefen ſo oft ergriffen und ſo ſchön gezeichnet wird, das Gemüth des Apoſtels gar nicht berührt zu haben ſcheint. So bleibt nur die Bedeutung: durch uns (Winz., Glöckl., de Wette, Meyer) übrig, und ſcheint daher angenommen werden zu müſſen, obwohl ich geſtehe daß es mich wundert, warum doch P. hier nicht ὑφ' ἡμῶν oder δι' ἡμῶν geſetzt habe. Olshauſens Anſicht, das πληρ. ἐν ἡμῖν deute unverkennbar darauf hin, daß die Heiligung des Lebens kein eignes Werk des Menſchen ſey, ſondern daß Gott in Chriſto ſie im Menſchen vollziehe, weßhalb er noch δι' αὐτοῦ ergänzt wiſſen will, iſt weder in den Worten begründet, noch vom Zuſammenhang des Folgenden begünſtigt, welcher durchaus die eigene — ob auch von Gottes Geiſte unterſtützte — Freiheit des Gläubigen, wie ſie in ſeiner neuen Stellung gegeben iſt, in Anſpruch nimmt. — Das angehängte Participialglied τοῖς μὴ — πνεῦμα erhält durch den Artikel die Bedeutung eines beſtimmenden Relativſatzes, und giebt als ſolcher das μὴ — περιπατεῖν als charakteriſtiſches Merkmal aller Gläubigen an. Aber wie P. ſo oft ſeine Leſer ideal faßt, nicht in der Meinung ſie ſeyen das wirklich was er von ihnen ſagt, ſondern um ihnen einen Spiegel deſſen vorzuhalten, was ſie als Chriſten ſeyn ſollten, ſo auch hier; der Satz iſt beſchränkend und bedingend zu faſſen, als wenn er ſagte: ὅσοι ἡμῶν — περιπατοῦσι. Vom Verbum περιπ. gilt was oben VI, 4. bemerkt worden iſt; es bezeichnet nehmlich nicht einen Zuſtand, ſondern eine Thätigkeit; es findet ſich alſo hier nicht das bisher oft gebrauchte Bild, daß wir als Chriſten geſtorben, und inſofern nicht mehr ἐν σαρκὶ ſind, ſondern vielmehr die darauf gegründete Forderung, dem neuen Zuſtande gemäß zu leben. Allerdings will er auch hier daß die Gläubigen jene Betrachtung auf ſich anwenden; aber nicht dieſe Betrachtung ſelbſt iſt hier ſein Augenmerk, ſondern die nothwendige Folge derſelben, nehmlich die Einrichtung des innern Lebens, aus welcher die im Hauptſatze ἵνα — πληρωθῇ ausgeſprochene Frucht im äußeren hervorgehe. κατὰ σάρκα bedeutet alſo offenbar die Angemeſſenheit zu dem Seyn ἐν σαρκί, alſo einen ſolchen Wandel, wie die ſinnliche und ſündliche Natur, wo ſie noch in Kraft iſt, mit ſich bringt, einen Wandel im Sinne des niedern Triebes und im Dienſte der Sinnlichkeit. Dem gemäß iſt auch κατὰ πνεῦμα zu erklären. Wiefern

nehmlich die ſündliche Natur in uns mit Chriſto ertödtet iſt, iſt auch die beſſere, höhere, in welcher der göttliche Geiſt ſeinen Sitz und Wirkſamkeit hat, wieder aufgeweckt und neu belebt, wir ſind ſo wie vorher ἐν σαρκί, ſo nun ἐν πνεύματι. Leben wir alſo dem vorigen Weſen entgegengeſetzt ſo, wie die höhere Natur und der in ihr wohnende Geiſt Gottes uns leben heißt, ſo iſt dies in der That ein Wandel κατὰ πν., in Angemeſſenheit und Uebereinſtimmung mit dem πνεῦμα, und nach deſſen Regel.

V. 5. Der Zweck des folgenden Verſes iſt die Erläuterung, wie in der That nur die welche κατὰ πνεῦμα wandeln, die Forderung des Geſetzes erfüllen. Die beiden hier erſcheinenden Sätze ruhen auf der allgemeinen Regel daß jedes Weſen nur dasjenige wolle und betreibe, was ſeiner Natur angemeſſen ſey. κατὰ σάρκα εἶναι kann hier nicht nur heißen: im ſinnlichen Leben *ſtehn*, wiefern hierdurch ein bloßer Zuſtand ohne Thätigkeit angedeutet würde — dies wäre ἐν σ. εἶναι —; ſondern es muß vielmehr die Verfaſſung des Gemüths, vornehmlich des Willens, bezeichnen, welche dem Triebe der σάρξ angemeſſen iſt. Von περιπατεῖν κ. σ. unterſcheidet es ſich dadurch, daß es das Merkmal der nach Außen gehenden Thätigkeit, die aus dieſer inneren Beſchaffenheit hervorgeht, welches im περιπατεῖν enthalten und vorherrſchend iſt, nicht in ſich ſchließt. Diejenigen alſo, welche auf dieſer Stufe ſtehn, φρονοῦσι τὰ τῆς σαρκός. Die Redensart φρονεῖν τι iſt aus den Profanſchriftſt. bekannt genug; ſie bezeichnet die Richtung des Willens auf einen Gegenſtand als Ziel des Wünſchens und Wirkens. Eben ſo im N. T., vgl. Matth. XVI, 23. Phil. III, 19. φρονεῖν τὰ τ. σ. wird alſo entweder heißen: mit ſeinem Tichten und Trachten auf das gerichtet ſeyn, *was* ſich auf dieſe σ. bezieht, oder wiefern dieſe perſonificirt zu denken iſt, was ſie gebietet oder wünſcht, d. h. auf das Sinnliche und die Befriedigung der ſinnlichen Luſt. Der ganze Satz alſo: Diejenigen deren Gemüthsverfaſſung ſinnlich iſt, ſind auch mit ihrem Wollen und Streben nur auf das Sinnliche gerichtet; woraus die Folge fließt: Alle dieſe können den Willen Gottes (das Geſetz, welches geiſtig iſt, VII, 14.) nicht erfüllen. Hiermit iſt der Gegenſatz ſchon klar, er ſagt: Diejenigen, deren Gemüthsverfaſſung geiſtig iſt, die ſind auch auf die Vollziehung oder Erwerbung deſſen gerichtet, was die höhere Natur, der Geiſt, begehrt und fordert*); dieſer aber fordert Erfüllung des

---

*) Unter πνεῦμα nehmlich denke ich in dieſer Stelle nicht den göttlichen Geiſt. Legte P. dem Menſchen nie ein πν. bei, das einen Theil ſeines Weſens ausmache, ſo würde ich es thun; da aber dies der Fall iſt, hier aber der eigenen σάρξ des Menſchen doch am richtigſten ſein eignes πνεῦμα entgegen geſtellt wird, auch des göttlichen πν. noch gar keine Erwähnung geſchehen iſt — ſie tritt erſt V. 9. als Beweis herein, daß die Chriſten nicht ἐν σαρκὶ ſind —, vermag ichs

göttlichen Geſetzes (VII, 23.); alſo werden dieſe im Stande ſeyn die Erfüllung zu leiſten. Wie man in dieſen beſſern Zuſtand komme, ſagt er nicht, aber aus dem Bisherigen iſt es klar, nehmlich durch das Anſchließen an Chriſtum, wodurch die σὰρξ ertödtet wird, ſo daß der Menſch aufhört ἐν σαρκὶ und daher auch κατὰ σάρκα zu ſeyn.

V. 6. φρόνημα iſt die Willensthätigkeit, das Streben, Tichten und Trachten des Menſchen. Wenn nun P. ſagt, das Streben der ſinnlichen Natur ſey θάνατος, der geiſtigen ζωὴ καὶ εἰρήνη, ſo dienen die Ausdrücke einander zur Erklärung. Wäre nur das erſte Glied vorhanden, ſo fände man vielleicht dieſen Sinn: das Streben der ſinnlichen Natur ſey ein Tod, d. h. obwohl es gemeinhin als Leben betrachtet zu werden pflege, doch, da das geiſtige, allein wahre Leben dabei fehle, für nichts beſſeres als ein Tod zu achten. Auch ζωὴ allein im zweiten Gliede würde dies nicht widerlegen, denn P. könnte wohl ſagen wollen, wo das πν. mit ſeinem Streben die Herrſchaft habe, da allein ſey wahres Leben anzutreffen, kurz wir könnten glauben, es werde das innere Weſen des beiderſeitigen φρόνημα angezeigt, und würden es um ſo lieber, als γὰρ zu Anfange dies begünſtigt. Allein εἰρήνη belehrt uns vom Gegentheil. Dies Wort bezeichnet bei P., wenn es tropiſch vorkommt, immer ein von Gott Gegebenes, entweder als reine Wohlthat (I, 7. 1 Kor. I, 3. Phil. IV, 7. al.), oder als Folge und Belohnung der Sittlichkeit (II, 10. XIV, 17.), ſo daß es als Ziel des menſchlichen Begehrens und Strebens eben ſowohl gedacht werden kann als die ἀφθαρσία oder ein anderes Geiſtesgut. Findet dies, wie wir anzunehmen berechtigt ſind, auch an dieſer Stelle Statt, ſo kann auch ζωὴ nur Etwas ſeyn, was aus dem φρόνημα des Geiſtes, und alſo θάνατος, was aus dem des Fleiſches folgt. Den Begriff des Todes werden wir zwar nicht ſo eng begrenzen, daß wir nichts dabei denken als das leibliche Sterben, aber eingedenk an Gal. VI, 8. dies als Hauptſache dabei nehmen, und daher ihn durch den des Untergangs oder der Vernichtung am beſten auszudrücken glauben; bei der ζωὴ lehrt uns dieſelbe Stelle an das ewige Leben denken, εἰρήνη aber faſſen wir von allen möglichen Gütern des Heils, welche mit dieſem Leben verbunden ſind. Jetzt iſt zweierlei möglich; entweder Tod und Leben werden bloß als Wirkungen des einen und des andern φρόνημα bezeichnet, und: das φρ. iſt Tod bedeutet ſoviel als: es iſt todbringend, Urſache des Todes (ſo die Meiſten), oder als das Objekt des Strebens, alſo der Sinn: Das Streben iſt auf Tod

---

nicht. Davon aber bin ich überzeugt, daß er ein εἶναι κατὰ πν. nicht für möglich halte als durch die Wirkſamkeit des göttlichen Geiſtes.

oder Leben gerichtet, wie Scholz, Glöckl., Költn., Meyer, A. deuten. Ich halte Ersteres für richtiger. Theils iſt dieſe Ausdrucksform eine dem bibliſchen Dialekt ſehr geläufige, Theils könnte doch nur ſehr mißbräuchlich behauptet werden daß die σάρξ nach Vernichtung ſtrebe, da ſie doch wirklich ſich dagegen ſträubt, eine Nöthigung aber zu ſolcher Annahme iſt nicht vorhanden. Auch im Zuſammenhang nicht, was nehmlich dieſen anlangt, ſind Ueberſetzungen von γὰρ durch certe (Calv.), aber (eine Menge Ausll., zuletzt Benecke), als part. transeundi (Thol.), nothwendig zu verwerfen*), das Richtige ſcheinen de Wette und Meyer darzubieten, welche in dieſen Worten den Grund wahrnehmen, warum die geiſtig geſinnten Menſchen mit ihrem Streben auf das Geiſtige gerichtet ſind. Sie ſuchen die ζωήν, darum fliehen ſie das fleiſchliche Treiben, denn dies führt zum Untergange.

V. 7. 8. Διότι, denn, ſ. I, 19. Der Zweck der folgenden Worte iſt die Darſtellung, warum die V. 6. angegebenen Folgen aus den daſelbſt vorgeſtellten Zuſtänden hervorgehn müſſen. Doch wird dieſelbe nur in Bezug auf das φρ. τ. σαρκὸς in der Form eines Beweiſes wirklich durchgeführt; die Folgen des entgegengeſetzten Strebens werden zwar V. 9 ff. ausgeführt, aber nicht mehr in der Form welche der Beweis hätte haben müſſen, ſondern als bloßer Gegenſatz mit beſtimmter Beziehung auf die Leſer ſelbſt. Das Streben des Fleiſches iſt Feindſchaft wider Gott, d. h. ein Gott feindſeliges, widerſtrebendes. Nun aber iſt Leben und Friede eine Gnadengabe Gottes (II, 10. VI, 23.); alſo kann wer κατὰ σάρκα iſt und bleibt, beides nicht erlangen, ſondern fällt dem göttlichen Gericht, alſo auch dem Tod anheim. Dem Hauptſatz zum Beweiſe dient τῷ γὰρ — ὑποτάσσεται. Als Subj. kann man τὸ φρ. τ. σ. ſelbſt annehmen, welches inſofern als perſonificirt zu nehmen iſt. ὁ νόμος τ. Θ. allgemein zu faſſen, indem das hier Geſagte von jedem Geſetze Gottes, wenn deren mehrere wären, gelten würde. Sich nicht unterwerfen, d. h. nicht unterthan ſeyn, iſt Widerſtreben, Widerſtreben gegen den der unbedingten Gehorſam fordern kann, iſt Feindſeligkeit. Als Beweis des letzten Satzes der neue: οὐδὲ γὰρ δύναται, es kann ja gar nicht. Wa-

*) Glöckler läßt ſich vernehmen, daß der Ap. „ſich in einem Zuſtande befindet, der mit dem der Propheten zu vergleichen iſt, oder daß er im eig. Sinne des Worts begeiſtert iſt und aus Begeiſterung ſchreibt. Daher iſt auch die Begründung von etwas eigner Art, und nicht, wie ſie bei gewöhnlichen Schriftſtellern zu ſeyn pflegt.“ Ich geſtehe in der ruhigen Darſtellungsweiſe unſrer Stelle durchaus nichts von einer Begeiſterung zu entdecken welche die Verworrenheit deren der Verf. mit gelindern Worten den Schreiber beſchuldigt, hätte erzeugen können; aber eben deßhalb auch dieſe Verworrenheit nicht.

rum? Offenbar weil es wider ſeine Natur iſt. V. 8. ἐν σαρκὶ iſt eben ſo zu verſtehn wie VII, 6. οἱ ἐν σ. ſind diejenigen, welche die ſündliche σάρξ, den παλ. ἄνθρ., noch nicht abgelegt haben. Weil ſie ἐν σ. ſind, ſind ſie auch κατὰ σάρκα, denn beides bedingt ſich gegenſeitig; οἱ ἐν σ. und οἱ κατὰ σ. ſind alſo dieſelben Perſonen, aber bei der erſten Bezeichnung wird der Zuſtand ausgeſprochen, welcher dem durch die zweite ausgedrückten zum Grunde liegt. ἀρέσαι, wohlgefallen. Das Verbum bezeichnet zwar auch das Streben nach dem Wohlgefallen des Andern, aber hier erlaubt der Zuſammenhang dies nicht. Was nehmlich dieſen anlangt, ſo iſt die ehedem ſehr gewöhnliche Deutung von δὲ als οὖν freilich unrichtig, aber dem Schluſſe dient dennoch unſer Satz. Der Zweck von V. 7. 8. iſt, wie geſagt, durch den erſten Theil von V. 6. zu beweiſen. Dies geſchieht durch die zwei Sätze τὸ γὰρ φρόν. — θεόν, und den vorliegenden. Das Streben der σάρξ iſt gegen Gott feindſelig, die aber welche ἐν σ. ſind (und folglich dieſes φρ. haben), können Gott nicht wohlgefallen, alſo kann ihnen auch — nicht die Gnadengabe, das ewige Leben, ſondern — nur der Tod zu Theil werden. Die beiden andern Sätze V. 7. liegen als Begründung des erſten mitten inne. Aber wahr iſt doch daß P. die Schlußfolge inſofern nicht gehörig durchgeführt hat, als er das Subj. des Unterſatzes nicht aus dem Prädikate des Oberſatzes gebildet hat.

V. 9. Anſtatt nun die zweite Hälfte von V. 6. in gleicher Art zu erweiſen, wie er mit der erſten gethan, nehmlich aus dem allgemeinen Satze: τὸ φρόν. τοῦ πνεύματος φιλία πρὸς θεόν, überläßt er dies, was durch den Gegenſatz ohne Schwierigkeit erkannt werden konnte, ſeinen Leſern ſelbſt, und von der allgemeinen Darſtellung zur unmittelbaren Anwendung auf ſie umwendend, ſtellt er ſie dar als im entgegengeſetzten Zuſtande befindlich, um daraus für ſie die ſchönſten Erwartungen für Leib und Seele abzuleiten. Es kommt hierdurch allerdings zu dem Satze, daß das Leben im Geiſte Leben und Seligkeit nach ſich ziehe, aber nur nicht in der Form eines Beweiſes von V. 6. Ihr aber, ſagt er, ſeyd nicht ἐν σαρκί, woraus nun ſofort folgt, daß das ſo eben von denen die es ſind Geſagte, auf ſie keine Anwendung leide; ſondern ἐν πνεύματι. Dieſe Form des Ausdrucks forderte der Gegenſatz, außerdem hat ſie das Unpaſſende daß das Ich zwar gedacht werden kann, als ſeyend in dem Fleiſche, denn das iſt etwas Körperliches, alſo räumliches, nicht aber in einem Geiſte. Den Sinn aber giebt der Gegenſatz. ἐν σ. iſt das Ich, wenn es mit ſeinem Tichten und Trachten auf das Sinnliche gerichtet iſt, in dieſem, um Meyers Ausdruck zu gebrauchen, als in ſeinem Elemente lebt; alſo wird ἐν πν. derjenige ſeyn, deſſen Ich auf das Geiſtige gerichtet iſt, und in dieſem gleichſam

lebt und webt. Daß nun ſie, die nie von ihm geſehenen Römer, ſolche Menſchen wirklich wären, war noch zu beweiſen, und dies thut nun der Ap. ſo daß er, überzeugt daß in jedem Chriſten der Geiſt Gottes wohne, als eine ſichere Vorausſetzung ausſpricht, daß auch bei ihnen dies der Fall ſey, womit er zugleich lehrt, auf welchem Wege der Menſch ein Solcher werden könne, und ſich die Baſis ſchafft, auf welcher fußend er ihnen all die ſchönen Ausſichten die er ihnen zu zeigen vorhat, eröffnen kann. εἴπερ πν. ϑ. οἰκεῖ ἐν ὑμῖν, vorausgeſetzt nehmlich daß wirklich der Geiſt Gottes in Euch wohnt. εἴπερ nehmlich iſt nicht, wie Manche (Chryſ., Er., Beza, Pareus, Glöckl., Stengel,) gemeint, = ἐπειδή περ, quandoquidem, da ja, aber auch nicht gerade Zeichen des Zweifels (Theod. ἀμφιβολίας τοῦτό ἐστιν.), ſondern es führt eine Annahme herein, von welcher man vorausſetzt daß ſie Wirklichkeit habe. P. weiß nicht wie es mit ihnen ſteht, aber weil er weiß daß ſie Chriſten ſind, ſetzt er voraus daß ſie das haben, ohne was ſie es nicht wahrhaftig ſeyn könnten. πν. ϑεοῦ wird von den Ausll. immer noch ſo gedeutet, wie ihre theologiſchen Syſteme mit ſich bringen; bei P. und überhaupt im N. T. iſt es der Geiſt Gottes, wie er ſchon im A. T. gefaßt wurde, d. h. das allgegenwärtig wirkende Princip in Gott, das die anthropopathiſche Betrachtung Gottes eben ſo vom Weſen Gottes ſchied, wie den Geiſt des Menſchen von der körperlichen Subſtanz, und dem in älteſter Zeit jeder geiſtige Vorzug, nachmals, und vornehmlich im N. T., jede höhere ſittliche Regung zugeſchrieben wurde. Daß dieſer Geiſt zu den Menſchen komme, bei ihnen einziehe und wohne, iſt ebenfalls eine aus dem A. T. herüber gekommene, und wie die von Schöttgen u. A. beigebrachten Zeugniſſe beurkunden, auch der jüdiſchen Theologie geläufige Vorſtellung. Auf das οἰκεῖν als Ausdruck des bleibenden Daſeyns des Geiſtes haben einige Ausll. einen beſondern Nachdruck gelegt, den ich deßhalb nicht darin finden kann, weil hier von einem Gegenſatze des nur momentanen Erſcheinens keine Spur zu entdecken iſt. Was nun das Verhältniß der beiden Ausdrücke: εἶναι ἐν πν. und πν. ϑ. οἰκεῖ ἔν τινι anlangt, ſo liegt vor Augen, daß das Wohnen des Geiſtes im Menſchen Bedingung und bewirkende Urſache des Seyns im Geiſte iſt. In der buchſtäblichen Bedeutung harmoniren ſie nicht, und wären ſie erſt jetzt für den Zweck der gegenwärtigen Rede gebildet worden, ſie würden ſich anders geſtaltet haben; aber ſie waren beide längſt vorhanden, und galten für verſtändlich; da gebraucht ſie P. neben einander, auf ihren Sinn allein achtend, um die Bedeutung ihres Buchſtabens unbekümmert. — Bemerkenswerth iſt noch für die Form des Begriffes die Bezeichnung eines und deſſelben Subjektes von hier bis

Vers 11. durch die verſchiedenen Ausdrücke πνεῦμα θεοῦ, π. χριστοῦ (vgl. 2 Kor. III, 17. Gal. IV, 6. Phil. I, 19.), χριστός, und endlich wieder πν. τοῦ ἐγείρ. Ι. ἐκ ν., d. h. θεοῦ. Daß nehmlich alle dieſe Ausdrücke wirklich Einerlei bedeuten, wird zwar von Reiche und Köllner geleugnet, indem dieſe in dem πν. χριστοῦ ein vermittelndes, höheres, im πν. θ. aber das höchſte Prinzip des geiſtigen Lebens finden wollen; aber nicht allein würde die Rede wirklich allen Halt verlieren, wenn man eine ſolche Unterſcheidung machen wollte, ſondern Meyer hat auch völlig Recht, wenn er erklärt daß dieſelbe durch die Vergleichung von V. 14—16. mit Gal. IV, 6. geradezu verboten werde. — Nun aber eben darin daß er das Wohnen des Gottesgeiſts in ihnen nur aus ihrer Eigenſchaft als Chriſten erſchließen kann, liegt für den Ap. eine Veranlaſſung zur Hinzufügung des Satzes, daß wenn der Geiſt nicht in ihnen ſey, ſie gar nicht wahre Chriſten ſeyen. εἶναι χριστοῦ nehmlich bedeutet nichts anderes als Chriſto angehören, Eigenthum (und Diener) Chriſti ſeyn, vgl. 1 Kor. IV, 21. 2 Kor. X, 7. — obwohl hier in eminentem Sinne —, und den Ausdruck οἱ τοῦ χριστοῦ 1 Kor. XV, 23. Gal. V, 24. Alſo wer Chriſti Geiſt nicht hat, gehört ihm nicht an, ſteht in der Verbindung nicht mit ihm, welche den Menſchen zum wahren Chriſten macht. Wiefern dieſer Satz der begonnenen Gedankenreihe nicht weſentlich iſt, ſondern eigentlich nur dem vorhergehenden Satze zur antithetiſchen Stütze dient, könnte man ihn mit Glöckler als Parentheſe denken; daß aber P. ihn in die Reihe ſelbſt eingefügt, geht offenbar daraus hervor, daß V. 10. ſich unmittelbar an ihn anſchließt.

V. 10. Hat Jemand den Geiſt Chriſti nicht, hat der Ap. geſagt, ſo hat er keinen Theil an ihm; nun fährt er fort: hat er ihn aber (denn das heißt: Chriſtus iſt in ihm), dann treten die herrlichen Folgen ein, die nun weiter dargeſtellt werden. Der erſte Satz τὸ μὲν — ἁμαρτίαν enthält von den Folgen des Einwohnens Chriſti nichts, ſondern iſt bloßer Conceſſivſatz, der dem Hauptſatze durch den Gegenſatz zur Verſtärkung dienen, beiläufig auch wohl das Räthſel löſen ſoll, wie es doch komme, daß auch jetzt noch, obwohl die Sünde weggenommen iſt, der Tod in der Menſchheit herrſche. Wir dürfen alſo keinen Cauſſalnexus zwiſchen dem Vorderſatz und dieſem Gliede annehmen, der bloß mit dem folgenden beſteht. Was aber ſagt er mit dem Satze τὸ σῶμα νεκρόν ἐστι, der Leib iſt todt? Er iſts ja nicht, weder der ſeinige noch ſeiner Leſer. Der nächſte Gedanke iſt hier, daß er bildlich rede. Ihn haben, verſchieden modificirt, mehrere Erklärer aufgefaßt und feſtgehalten. Es giebt vornehmlich drei Erklärungen: 1) σῶμα wird = σάρξ, und das

Todtſeyn in die Unfähigkeit zum Guten geſetzt*). Dagegen läßt ſich ſagen, daß der Körper überhaupt weder fähig noch unfähig zum Guten iſt, die Unfähigkeit nach P. des Menſchen ſelbſt iſt durch die Schuld des von der Sünde bewohnten Körpers; ſo daß wenn er ſagte νεκροὶ ἐστε διὰ τὸ σῶμα τῆς ἁμαρτίας, wir einen ihm angehörigen Gedanken darin erkennen, und die tropiſche Bed. von νεκρὸς zugeſtehen würden, nicht aber in dem Satze: τὸ σῶμα νεκρὸν δι' ἁμ. Auch Köllner ſelbſt hat dies empfunden, indem er da wo er den Sinn des Ganzen angiebt, den Satz: Der Körper iſt unfähig zum Guten, mit dem davon ſehr verſchiedenen: Ihr ſeyd in Anſehung des Körpers zum Guten unfähig, vertauſcht hat. 2) νεκρὸν δι' ἁμ. ſoll bedeuten: abgeſtorben für die Sünde, in Bezug auf die Sünde, quod attinet ad peccatum (Pisc., Grot., Raphel., Heum., A.), was abgeſehen davon daß es offenbar auf dem Irrthume beruht, als müſſe ſchon dieſer Satz eine Wirkung des einwohnenden Geiſtes Chriſti ausſprechen, ſchon darum unmöglich iſt, weil δι' ἁμ. nicht = τῇ ἁμαρτίᾳ iſt. 3) νεκρὸν wird durch elend, hinfällig, dem Leiden unterworfen, unvollkommen u. dgl. erklärt (nach vielen Frühern, Köllner, de Wette, Olshauſen). Hier behält δι' ἁμ. ſeine richtige Bed., der Gedanke kann dem Ap. angehören, aber noch iſt nicht erwieſen, daß ν. je dies bedeute, daß jemals bei den Worten nur Elend, nicht wirklich Tod, gleichviel ob leiblicher oder geiſtiger, gedacht werde. Bedenken wir nun überdies daß P. wenn er bisher vom Tode als Folge der Sünde ſprach, immer entweder den phyſiſchen Tod ſelbſt — mit oder ohne Nebenvorſtellungen —, oder den moraliſchen, niemals das Elend des leiblichen Lebens gemeint, wenn aber vom Tode des Leibes im uneigentlichen Sinne, nie als von einer Folge der Sünde, ſondern des Anſchließens an Chriſtum durch den Glauben geſprochen, alſo der tropiſch ſo genannte Tod ſich entweder gar nicht oder in ganz anderer Hinſicht auf den Leib bezogen hat, ſo werden wir — auch ohne jetzt ſchon auf V. 11. zu blicken — zu der Erkenntniß kommen, daß wir auch hier νεκρ. nur von dem wirklichen Tode des Leibes verſtehn dürfen, und uns bloß zu fragen haben, warum er nicht θνητόν, ſterblich — wie V. 11. — ſondern νεκρὸν geſetzt. Einige Ausll. haben ihre Zuflucht zum Hebraismus genommen, und Beiſpiele angeführt, wo tod ſo viel bedeute als dem Tode nahe; aber ſo ſehr hebraiſirt unſer Apoſtel nicht, noch iſt er des Griechiſchen ſo un-

*) Dies nach Tholucks Angabe Bucers Erklärung, Meyer führt Stolz für dieſelbe an, aber ſeine jetzige Ueberſetzung: Der Körper iſt um der Sünde willen erſtorben, deutet nicht darauf, Schraders eben dafür angeführte Erkl. aber: ſo kann der ſündliche Körper nicht mehr das Lebende, Leitende ſeyn, iſt von ganz eigner Art. Köllner hat ſie neben der unter 3. angeführten.

kundig, daß er keinen andern Ausdruck zu finden wußte, wenn er einen brauchte; vielmehr müſſen wir Abſichtlichkeit in der Wahl des wirklich gebrauchten vorausſetzen. Hier ſcheint mir nun ein Zweifaches obzuwalten: 1) ſetzte er *θνητόν*, das im gemeinen Leben gebrauchte Wort, ſo wurde ſeinen Leſern, welche die Sterblichkeit als Naturnothwendigkeit zu betrachten gewohnt waren, der Zuſammenhang zwiſchen dem Tode und der Sünde, wie er ihn dachte, nicht ſo bewußt wie er es wünſchte; dagegen durch *νεκρὸν* wies er darauf hin, wie der Tod, die unausbleibliche Folge der Sünde, ſeine Herrſchaft über ſie bereits ergriffen habe, wie ihr Leib eine ihm bereits verfallene Beute ſey, ſchritt im Geiſte gewiſſermaßen eine Spanne weit voraus, und ſtellte das was bald erfolgen mußte, als ſchon gegenwärtig vor die Augen; 2) *θνητὸν* im erſten Satze hätte im zweiten als Gegenſatz *ἀθάνατον* gefordert, dies aber konnte und wollte er nicht brauchen (ſ. ſogleich), darum ſetzte er dort *ζωή*, und konnte nun hier, wenn er *θάνατος* nicht ſagen wollte — wozu kein Grund —, nur noch *νεκρὸν* anwenden. Wenn er nun die Nothwendigkeit zu ſterben auch für die Gläubigen von der Sünde ableitet, ſo kann Eins von Zweien ſeine Meinung ſeyn, entweder er denkt den Tod — den ja Adams Sünde über Alle gebracht (V, 15.) — als eine ſo unvermeidliche Folge der Sünde, daß auch die in den Gläubigen erfolgte Veränderung dieſelbe nicht aufheben kann, oder er nimmt darauf Rückſicht, daß die *ἁμαρτία*, die Sünde als Prinzip, auch in ihnen, obwohl ſie nicht mehr herrſchen kann, doch immer noch vorhanden iſt, und ſetzt die Nothwendigkeit der Sünde abhängig nicht nur von wirklichen Handlungen, die der ideal gedachte Chriſt allerdings nicht mehr begeht, ſondern von dem bloßen Daſeyn des ſündigen Princips in der ſinnlichen Natur. Er ſelbſt giebt keine Erklärung darüber, er kann aber das Eine ſo gut als das Andere, kann daher auch beides zugleich angenommen haben. Der Menſch, das bleibt immer ſeine Ueberzeugung, iſt Sünder, und als Sünder muß er ſterben. — *Τὸ δὲ πνεῦμα ζωὴ διὰ δικαιοσύνην*. *πνεῦμα* bezeichnet hier ohne Zweifel den eignen Geiſt des Menſchen, nicht den göttlichen, an den Chryſ., Ambr., Aug., Corn. a Lap., gedacht, wider Zuſammenhang und Gegenſatz. Wenn aber de Wette und Meyer ihn nur deßhalb ſo genannt glauben, weil er das göttliche *πν.* in ſich aufgenommen habe, ſo glaube ich daß ſie im Irrthum ſind. Allerdings findet dies hier Statt, aber P. ſpricht doch auch ſonſt vom *πνεῦμα* des Menſchen, ohne daß die mindeſte Veranlaſſung wäre an einen ſolchen Grund dieſer Benennung zu denken, vergl. I, 9. 1 Kor. II, 11. V, 3. 4. 5. VII, 34. 1 Theſſ. V, 23. Findet er aber an dieſen Stellen nicht Statt, ſo iſt kein Grund ihn

hier als vorhanden anzunehmen. ζωή*). Richtig bemerkt Reiche: Der Ausdruck iſt nicht minder ſtark und frappant als vorhin νεκρόν. Der Geiſt iſt Leben, d. h. er lebt, aber ſo daß das Leben gewiſſermaßen ſein Weſen iſt, ihm eigenthümlich und unverlierbar. Er ſagt nicht ἀθάνατον, wie ein helleniſcher Philoſoph geſagt haben würde, und ich glaube er hatte ſeine guten Gründe. Erſtlich iſt ἀθάν. ein bloß negativer Begriff, er aber wollte mehr, wollte etwas affirmatives geben; ſodann aber konnte er es, wie mir ſcheint, auf ſeinem Standpunkte gar nicht ſagen. Der Grieche ſagte: Der Geiſt iſt unſterblich, weil er ihn als unerſchaffen dachte, und daher auch keiner Vernichtung fähig. Paulus denkt den Geiſt gewiß als erſchaffen, was aber geſchaffen iſt, das hat den Grund ſeines Seyns nicht in ſich ſelbſt, ſondern im Willen des Schöpfers. Wer geſchaffne Geiſter glaubt, kann ſie conſequenter Weiſe nicht als ſchlechthin unſterblich denken, ſondern nur wenn und wiefern es der Wille des Schöpfers iſt, daß ſie es ſeyen. Darum iſt auch die ζωὴ αἰώνιος für ihn nur χάρισμα θεοῦ (VI, 23. II, 7.), und die ἀφθαρσία Gegenſtand menſchlicher Beſtrebungen. Hätte er nun das den Hellenen geläufige Wort gebraucht, ſo hätte er auch nicht wehren können daß die Leſer es in einem Sinne faßten, den er nicht dulden konnte; indem er ζωὴ gebrauchte, vermied er dies, und gab zwar nicht daſſelbe, aber nichts geringeres. διὰ δικαιοσύνην. Es fragt ſich was hier δικ. bedeute, Sittlichkeit, ſelbſt erworbene Rechtſchaffenheit, oder die von Gott geſchenkte Schuldloſigkeit. An jene denken von den neuſten Ausll. de Wette, Meyer, an dieſe Köllner, Reiche, Olshauſen. Für jene ließe ſich anführen, daß nach II, 7. die ζωὴ αἰώνιος wirklich von Gott denen verliehen wird (ἀποδώσει), welche nach ihr ſtreben, ſo daß wir wenigſtens nicht behaupten dürfen, daß P. es für ſchlechthin unmöglich halte, daß der Menſch ſich dieſelbe auf dieſem Wege erwerbe (vgl. zu VI, 16. S. 337.), aber entgegen ſteht doch 1) daß er von dem ſittlichen Wandel der Chriſten in der nächſten Umgebung nicht geſprochen hat, 2) daß er in der chriſtlichen Verfaſſung die ζ. αἰών. geradezu für ein χάρισμα τοῦ θεοῦ erklärt (VI, 23.), endlich 3) daß er wenigſtens von ſich ſelbſt Phil. III, 9. bekennt, keine andere δικ. mehr haben zu wollen als die von Gott dem Glaubenden gegebene, ſo daß wir wohl urtheilen dürfen, er wolle auch nicht daß ſeine Leſer eine andere haben ſollen. Von dieſer aber kann er die ζωὴν ſehr wohl abhängig

*) FG. Arm. Vulg. Harl.** ζῇ; Lect. 14. Cyr. ζῶν. Die Auktorität für beide Leſarten iſt zu gering, um darauf zu bauen. Die erſte hat ganz den Anſchein einer Correktur, die zweite kann bei der großen Aehnlichkeit von N. und H. in den alten Hdſchrr. bloßer Augenfehler ſeyn.

denken. Sie iſt Gottes Gnadengabe. Als Sünder kann er ſie nicht erlangen, denn da ſteht er unter der ὀργή, nur θάνατος iſt da ſein Lohn. Als Begnadigter aber kann er von dem Gott, welcher ihm die δικ. gewirkt hat durch Chriſtum, nichts anderes erwarten noch empfangen als die ζωή, zu deren Wiederbringung die Erlöſungsanſtalt getroffen iſt. — Was nun unſer V. enthält, iſt gleichſam der erſte Grad des neuen Heils, das der zu erwarten hat, in welchem Chriſtus wohnt. Noch iſt der Leib des Todes Beute, aber ſchon der Geiſt im Beſitz eines Lebens, das ihm nicht entriſſen werden kann.

V. 11. führt der Ap. noch eine Stufe höher; nicht nur der Geiſt hat ſolch ein Leben, ſondern auch der Leib wird aus dem Tode hervor zum Leben gehn. In dieſem V. ſind Mehrere von denen welche V. 10. noch bildlich verſtanden, zur eigentlichen Deutung übergetreten, doch Andere (Calv., Pisc., Heum., Ern., Böhme, Ammon, Köllner, Stengel, A.), haben ſich auch hier noch nicht dazu entſchließen können. Wir werden erkennen, mit welchem Rechte. Das jetzige Verhältniß iſt ein getheiltes, der Geiſt gehört dem Leben, der Leib aber dem Tode an; wenn aber nun wirklich der Geiſt Gottes in ihnen wohnhaft iſt, ſo wird auch dieſes Mißverhältniß noch gehoben werden. Sobald man die Worte ſo faßt, fällt jede Nöthigung hinweg, das πν. θεοῦ für ein höheres zu halten als das πν. χριστοῦ. Gott nennt er nicht, ſondern nach ſeiner Sitte ihn durch ſolche Merkmale zu bezeichnen, wie ſie jedes Mal dem Zwecke der Rede am meiſten dienen, ſtellt er ihn hier dar als den welcher Jeſum von den Todten erweckt habe. Sehr paſſend, denn hierin lag nicht nur der Beweis daß Gott auch Todte wieder erwecken könne, ſondern auch die Gewähr daß er die mit ihm Eins gewordenen eben ſo wie ihn erwecken werde. ζωοποιήσει καὶ τὰ θνητὰ σώματα ὑμῶν. Wenn es vorhin auffiel daß er von dem σῶμα des noch lebenden Menſchen ſagte ὅτι νεκρόν, ſo kann jetzt auffallen daß er θνητὰ ſetzt, während doch die zu Belebenden als tod gedacht werden zu müſſen ſcheinen. Aber Theils iſt es richtig, was Meyer bemerkt, daß zur Zeit der Paruſie, wo das ζωοπ. erfolgen wird, nach P. Viele noch leben, dieſe alſo nicht νεκρὰ σώματα haben werden, ſondern nur θνητά, welche das θνητὸν ablegen; Theils durfte P. nur, ohne ſo weit hinaus zu blicken, an die gegenwärtige Sterblichkeit denken, um zu ſagen: er wird unſre jetzt noch ſterblichen Leiber beleben. Auch die Wahl des Verbi begreift ſich leicht. Setzte er ἐγείρειν, ſo nannte er zwar den Akt der Wiedereinführung ins Leben, nicht aber den Zuſtand in welchen die Leiber eintreten ſollen, nehmlich daß auch ſie ζωὴ ſeyn ſollen wie die Geiſter, und dies wird durch das ζωοποιεῖν (1 Kor. V, 22.)

ausgedrückt. Dies der Sinn des V., wie ich ihn faſſen zu müſſen glaube. Hören wir nun was — Frühere zu übergehn — Köllner dagegen, und gegen die eig. Faſſung überhaupt, einwendet. Die bildliche Auffaſſung, ſagt er, ſcheint ſprachlich nicht nur eben ſo gut als die eigentliche, ſondern wegen νεκρὸν beſſer. Das iſt, was das rein Sprachliche anlangt, zuzugeben, mit Ausnahme des Begriffs θνητός, der wenigſtens nie bildlich vorzukommen ſcheint; was aber den bildlichen Sinn anlangt, ſo iſt wegen νεκρὸς oben ſchon das Nöthige eingewandt, in unſ. V. ſoll θνητὸς bedeuten: der Sünde und dem Elend unterworfen; aber es könnte höchſtens den bezeichnen, welcher in beide *hinein* gerathen kann oder wird, nicht aber den welcher *wie der Leib* nach P. unzweifelbar, von der Sünde ſchon bewohnt wird, *im* Elende ſchon befangen iſt. Die Bedeutung von ζωοποιεῖν: veredeln, aus dem Zuſtande des Elends in einen beſſeren verſetzen, iſt gar nicht nachweisbar, und völlig unrichtig daß P. noch in dieſem Leben eine ſolche Veredlung der ſinnlichen Natur erwarte. Vielmehr iſt hier die Zeit des Leidens, die der Verherrlichung erfolgt erſt bei der Peruſie. Und ſo iſt auch von Seiten der einzelen Ausdrücke die bildliche Deutung welche K. ihnen geben will, nichts weniger als geſichert. Mehr noch aber, ſagt er weiter, ſpreche für ſie der Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden. Erwähnung des leiblichen Todes und der leiblichen Belebung ſey nach dem bisher Beſprochenen gar nicht an ſeiner Stelle. Sie iſt es aber ſehr wohl, wenn man dies nur richtig verfolgt. Die Gedankenreihe ſeit V. 1. war dieſe: Die Gläubigen trifft keine Verdammniß mehr, denn ſie ſind von der Sünde frei, ſo daß *nun* ſie, die nicht nach dem Fleiſche ſondern nach dem Geiſte *wandeln*, das Geſetz Gottes erfüllen können (V. 1—4.). Aber nur dieſe, denn die fleiſchlich Geſinnten ſuchen nur was fleiſchlich iſt, die geiſtlich Geſinnten was geiſtig iſt (V. 5.), und zwar deßhalb, weil die Fleiſchlichkeit den Tod, die Geiſtigkeit Leben und Frieden bringt (V. 6.). Nachdem dann V. 7 f. der erſte dieſer Sätze erwieſen iſt, wird V. 9—11. der zweite, daß die Geiſtigkeit Leben bringe, nicht erwieſen, aber weiter ausgeführt, und zwar V. 10. in Bezug auf die Gegenwart, V. 11. auf die Zukunft, es wird gezeigt was für ein Leben es ſey, welches aus der durch das Wohnen des göttlichen Geiſtes gewirkten Geiſtigkeit hervorgehe, nehmlich für jetzt noch ein bloß geiſtiges, einſt aber eine Einführung auch des Geiſtes in ein bleibendes Leben. Gegen dieſen Zuſammenhang iſt nichts einzuwenden, in ſolchem Falle aber kein Recht mehr da, eine andere als die durch die Worte zu allernächſt gebotene Erkl. anzunehmen, geſetzt auch daß ſie eben ſo gut möglich wäre als dieſe. Wir gehen zu den letzten Worten über. Hier waltet eine große Verſchiedenheit des Textes.

Nach Dial. 3. c. Maced. leſen die alten Hdſchrr. der kath. Kirche διὰ τοῦ ἐνοικοῦντος αὐτοῦ πνεύματος, und dies findet ſich in AB. ein. Min. Slav. Clem. (Strom. III, 11. S. 545. P.) Hippol. Ath. Pſeudoath. Makar. Baſ. Epiph. Didym. Chryſ. (einmal) Cyr. al. u. hier. Elias cret. Aug. Ambr. (einmal) Idac. Vig. tapſ. Cereal. Beda, und d. Rec. Dagegen διὰ τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πνεῦμα DEFGJ. die meiſten Min. Syr. Erp. Sahid. Vulg. It. Or. (in Matth. XIV. S. 277. L. XVII. S. 146. auch lat. zu unſ. St.) Method. Severian. gabal. Chryſ. Theod. Maximus (in dial. 3. c. Maced.) Theoph. Oek. Iren. Tert. u. v. lat. VV. Den Genit. beibehalten haben Lachmann, den Akk. aufgenommen Griesb., Scholz, Meyer, auch Reiche und Olsh. ſind für dieſen, de Wette für jenen. Nach der erſten Lesart wird Gott die Wiederbelebung der Leiber durch den Geiſt bewirken, nach der andern um des einwohnenden Geiſtes willen. Jenes iſt ein ganz auffallender Gedanke, denn nie bei P. bringt Gott Allmachtswirkungen die in die äußere Erſcheinung eintreten, durch den Geiſt, ſondern alle, namentlich die auf den letzten Tag und die da zu erwartende Vollendung bezüglichen, durch den Sohn hervor. Daß die jüdiſche Theologie dem Geiſte die Erweckung der Todten zugeſchrieben habe, iſt nach den Citaten bei Schöttgen zuzugeſtehn; aber gerade in dieſem Punkte mußte P. faſt von ihr abweichen, da er eine zweite Ankunft des Meſſias erwartete, deren ſie nicht bedürftig war, und immer muß ſeine beſtändige Lehre uns mehr gelten als die Ausſagen Anderer. Dadurch wird die Rec. mir ſchon ohne alle Rückſicht auf Auktorität verdächtig. Betrachten wir die letzte, ſo ſtehn die vor dem Macedonianiſchen Streite verfaßten Ueberſſ., desgleichen Orig., überdies beinah der ganze Occident, und wenigſtens einige nach dieſem Streite lebende orient. Väter, auf Seiten des Akkuſ., der Genit. aber hat für ſich keine alte Ueberſetzung, faſt nur ſolche Väter welche nach dem Beginn des Trinitätsſtreits ſchrieben, von den Hdſchrr. nur zwei orientaliſch-alexandriniſche, d. h. am Hauptſitze der Orthodoxie geſchriebene, gegen ſich aber die Anklage der Macedonianer, ein abſichtlich verfälſchter Text zu ſeyn, eine Anklage welche vielleicht wenig gelten würde, wenn ihr keine Zeugniſſe zur Seite ſtänden, jetzt aber, da ſo wichtige innere Gründe und ſo bedeutende Zeugen für ſie ſprechen, aller Beachtung werth erſcheint. Nimmt man aber Alles dies zuſammen, ſo wird man ſich nicht entſchließen können, die ſo alte Lesart mit de Wette für macedonianiſch zu erklären, ſondern ihr als der wahrſcheinlich urſprünglichen gern den Vorzug geben. Nun aber liegt für den Ap. darin daß der Geiſt Gottes in dem Menſchen, und zwar nach 1 Kor. VI, 19. in ihren Leibern wohnt, eine Bürgſchaft ſeiner einſtigen Belebung. Daraus folgt aber daß in

welchem Leibe dieſer Geiſt nicht wohne, für dieſen eine Belebung conſequenter Weiſe nicht zu erwarten ſey, ſ. zu V. 13.

V. 12. An die Darſtellung der herrlichen Folgen welche das durch Gottes Geiſt gewirkte εἶναι ἐν πνεύματι und περιπατεῖν κατὰ πνεῦμα nach ſich zieht, reiht ſich ſehr natürlich die Folgerung daß der Gläubige einen ſolchen Wandel zu ergreifen und zu führen verpflichtet ſey. Auch hier verweilt der Ap. nur einen Augenblick bei dieſer praktiſchen Nutzanwendung, weil ſein Zweck durchaus noch nicht die Paräneſe, ſondern für jetzt noch zunächſt die Vollendung der Darſtellung iſt, welch herrliches Loos dem Chriſten durch das Chriſtenthum zugedacht iſt. ὀφειλέται ἐσμέν. Käme der Ausdruck nur an dieſer Stelle vor, ſo würde man den Begriff des Schuldigſeyns urgiren zu müſſen glauben, und könnte dann wohl mit Theodoret an eine Dankſchuld denken, welche der Chriſt nicht gegen das Fleiſch habe, welches ihn verderbe, ſondern gegen Chriſtum und gegen Gott, die ihm davon los und zu ſo ſchöner Anwartſchaft geholfen haben. Da aber I, 14. jeder Gedanke an eine ſolche fern liegt, und nur der Begriff der Verpflichtung im Worte enthalten iſt, ſo wird man auch hier ſich an dieſem ganz genügen laſſen; ſ. zur St. Von dem aber was zu geben war, giebt der Ap. nur die eine negative Hälfte, und überläßt die andere: ἀλλὰ τῷ πνεύματι τοῦ κατὰ πνεῦμα ζῆν, dem Leſer ſelbſt zur Ergänzung. Den Genit. τοῦ — ζῆν könnte man wohl mit Fritzſche (zu Matth. S. 844.) von ὀφειλέται abhängig denken; aber da ein ſolcher Genit. vom Inf. an vielen Stellen ſo vorkommt, daß er nur abſolut, als Zweck- oder Folgeſatz, gefaßt werden kann, ſo halte ich für zweckmäßiger ihn mit Meyer u. A. auch hier in gleicher Art zu deuten. Wir ſind verpflichtet, ſagt er alſo, nicht dem Fleiſche, um nach ſeinem Antriebe zu leben, ſondern, ſo ſollte es nun weiter lauten, dem Geiſte um nach ſeinem Gebot zu leben.

V. 13. Obwohl die Gründe für dieſen Satz im Obigen ausgeſprochen ſind, und auch er ſelbſt ihn daraus als Folgerung abgeleitet hat, ſo fügt er doch, wie er auch ſonſt bisweilen thut, dieſelben hier noch einmal als Beweis deſſelben hinzu. Wenn Ihr nach dem Fleiſche lebt, μέλλετε ἀποθνήσκειν, ſo werdet Ihr ſterben, oder ſo ſteht Euch — als Folge davon — bevor zu ſterben. Hier iſt nun von jeher erkannt worden, daß vom leiblichen Tode entweder gar nicht, oder doch nicht allein die Rede ſeyn könne; denn dieſer ſteht Allen bevor, Gläubigen wie Ungläubigen, Geiſtigen wie Fleiſchlichen. Einige — zuletzt Paulus, Köllner — haben daher auch hier den Begriff des Todes mit dem des Elends, der Unſeligkeit, vertauſcht, was wir ſo wie bisher, ſo auch hier nicht thun können; die alten Theo-

logen erklärten vom ewigen Tode, Reiche vom leiblichen Tode mit all ſeinen unheilvollen Folgen für den Böſen, Meyer von demſelben mit dem Nebengedanken: ſo daß es dann keine ζωή mehr für Euch giebt. Dies halte ich für das Richtigſte, um ſo mehr als ich die Ueberzeugung noch feſthalte, P. glaube keine ἀνάστασις für die Ungläubigen. Er erwähnt derſelben nie in ſeinen Briefen, ſondern immer nur derjenigen welche die Gläubigen erfahren ſollen, ſelbſt 1 Kor. XV, 23 f. läßt er keine Möglichkeit an jene zu denken, er macht die Gewährung der ἀνάστασις oder des ζωοποιηθῆναι vom Einwohnen des göttlichen Geiſtes abhängig, und denkt die auferſtandenen Leiber als σώματα ἐπουράνια und πνευματικά. Alles dies erlaubt nicht an eine gleiche Wiederbelebung der Ungläubigen wie der Gläubigen, kurz nicht an eine ἀνάστασις Jener in dem Sinne zu denken, in welchem er ſie von dieſen hoffen läßt. So kann zugegeben werden, daß er ihnen eine Art von Leben geſtatte, um gerichtet und geſtraft zu werden — was ich auch nie geleugnet habe —, nicht aber daß er eine ἀνάστασις aller Menſchen, oder gar eine künftige ζωή aller ohne Unterſchied annehme. Die Ungläubigen ſterben und bleiben im Tode, auch wenn ihnen ein ferneres phyſiſches Daſeyn irgend wo und wie bevorſteht. Die Nothwendigkeit einer ſolchen Vorſtellungsweiſe lag für ihn in ſeinem Glauben daß das ewige Leben nicht ein unverjährbares Eigenthum des Geiſtes, ſondern ein Geſchenk der göttlichen Gnade ſey. — Dem ζῆν κ. σ. wird das θανατοῦν τὰς πράξεις τοῦ σώματος*) entgegen geſtellt. πράξεις (XII, 4. Verrichtung) werden wie hier dem σῶμα, ſo Kol. III, 9. dem παλαιὸς ἄνθρωπος beigelegt. Handlungen oder Thaten ſind es nun wohl an beiden Stellen nicht, denn dies ſind ἔργα, auch kann eine Tödtung derſelben kaum vorgeſtellt werden; vielmehr wiefern πράττειν nicht ſowohl Etwas thun bedeutet als mit Etwas umgehn, Etwas betreiben, ſind es Beſtrebungen, molimina. Dieſe laſſen ſich tödten d. h. dämpfen, unwirkſam machen, oder ganz aufheben. Sie werden dem σῶμα beigelegt, denn als Urheber derſelben bezeichnet es ohne Zweifel der Genitiv. Mit Recht iſt dies von jeher aufgefallen, denn nicht allein ſcheint der Gegenſatz die σάρξ zu fordern, ſondern auch dem σῶμα als ſolchem πράξεις gar nicht zugeſchrieben werden zu können; ἔργα wohl, denn dieſe geſchehn διὰ τοῦ σώματος, aber πράξεις nicht, denn

*) τῆς σαρκὸς bieten DEFG. Slav. Vulg. It. Or. an zwei Stellen, und eine Menge lat. VV. Daß dieſe Lesart ſich durch innere Güte empfehle, kann wohl nicht bezweifelt werden; aber eben dies muß höchſt argwöhniſch gegen ſie machen, ſo daß an ihre Aufnahme nicht gedacht werden darf.

nur von der σὰρξ können dieſe ausgehn. Daher hat man entweder σῶμα geradezu für σὰρξ genommen (ſo noch Köllner und Reiche), oder durch Deutung zu helfen geſucht; die Handlungen deren Princip die im Leibe wohnende Sünde iſt, de Wette. Aber von der Sünde ſteht nichts im Texte, nicht πράξεις τῆς ἐν τῷ σ. ἁμαρτίας, ſondern πρ. τοῦ σώμ. ſind genannt. Beſſer Meyer: die Handlungen welche der Leib (als Organ der Sünde) zu Wege bringt, wiefern er den Genit. richtig faßt, aber von Handlungen kann einmal nicht die Rede ſeyn, das was ertödtet werden ſoll kann nur das innere Treiben ſeyn, dies aber gehört der σάρξ. So wird zuletzt doch übrig bleiben, daß der Ausdruck nicht der rechte, die andre Leſart weit beſſer ſey. Πνεύματι ſoll die Tödtung erfolgen, wörtlich durch Geiſt. Es fragt ſich was gemeint ſey? Der Mangel des Artikels ſcheint nichts mehr zu bedeuten zu haben als bei ἁμαρτία, νόμος, u. a. Wörtern, auch Gal. V, 16 — 25. findet ſich πνεύματι mehrmals, und zwiſchendurch τὸ πνεῦμα und τοῦ πνεύματος. Der göttliche Geiſt kann es nicht ſeyn, denn nicht der Menſch wirkt Etwas durch den göttlichen Geiſt (als Werkzeug), ſondern der Geiſt durch den Menſchen (διὰ τοῦ ἀνθρ.). Der Gegenſatz gegen σὰρξ führt auf den eigenen Geiſt des Menſchen, doch daß dieſer hier nicht ohne den göttlichen, in ihm wohnenden gedacht werde, iſt wegen V. 14. ſehr wahrſcheinlich. Daß endlich das ζῆν welches für die Ertödtung der πρ. τ. σ. verheißen wird, ebenfalls prägnant, und zwar vom ewigen Leben verſtanden werden müſſe, geht aus dem Folgenden, wo unſer Satz bewieſen wird, hervor.

V. 14 — 17. Der Beweis, aus dem Begriffe der Söhne Gottes. V. 14. ſtellt den Satz auf, daß alle wahre Chriſten Söhne Gottes ſind. V. 15 f. begründen ihn, V. 17. zieht die Folgerung daraus, die zu beweiſen war. ὅσοι — ἄγονται, alle diejenigen welche — getrieben werden. Dies ſind nach V. 9. alle wahre Chriſten, alſo gilt ſein Satz von dieſen allen. Der Ausdruck ἄγεσθαι πν. der ſich auch Gal. V, 18. findet, iſt paſſiviſch, und bezeichnet einen Zuſtand wo das πνεῦμα, und zwar hier das göttliche ſelbſt, Princip des Lebens iſt; Gebrauch der eignen Freiheit iſt dabei nicht ausgeſchloſſen, aber auch nicht im Ausdrucke enthalten. Daß die Entſtehung deſſelben von der Grundbedeutung des Wortes, Wind, herzuleiten ſey (Reiche), iſt um ſo wahrſcheinlicher als im A. T. der plötzlich über Menſchen kommende Geiſt ſie wirklich wie im Sturme fortreißt. οὗτοί εἰσιν υἱοὶ θεοῦ *). Daß auf οὗτοι ein gewiſſer, aus-

*) Die Stellung dieſer Worte iſt unſicher, denn Statt der recipirten findet ſich υἱοὶ θ. εἰσίν in ACD. ein. Min. Vulg. ms. Clar. Germ. Or.

ſchließender Nachdruck liege, wird von Meyer richtig bemerkt, vgl. IX, 8. Gal. III, 7. υἱοὶ ϑεοῦ. Außer unſerm Ap. brauchen auch Lukas (XX, 36.) und Matth. (V, 9.) dieſen Ausdruck, während Johannes immer τέκνα ſetzt, das wir bei P. außer V. 16 f. noch IX, 8. Phil. II, 15. finden. Im Begriffe iſt wohl kein Unterſchied *), daß τέκνον zärtlicher ſey als υἱὸς (Reiche, Meyer) kann zugegeben werden. Dieſer Begriff aber wird ſicher nicht erſchöpft, wenn man nichts weiter darin findet als mit vielen neueren Ausll. das Merkmal der gegenſeitigen Liebe zwiſchen Gott und Menſchen, denn dieſe Liebe, ſo gewiß ſie von der Sohnſchaft untrennbar iſt, ſo gewiß iſt ſie doch nur eine Frucht dieſes Verhältniſſes, und nicht das Verhältniß ſelbſt. Es iſt wahr, was Viele bemerkt haben, daß die Bezeichnung aus dem A. T. herüber gekommen iſt, wo Gott ſich den Vater Israels, und Israel ſeinen Sohn nennt, wiefern nehmlich er es zu ſeinem Volk gemacht und inſofern erzeugt hat; es iſt wahr ferner, daß der Begriff υἱὸς im N. T. ſehr weit und viel umfaſſend iſt, ſo daß die eigentliche Bedeutung oft ganz zu verſchwinden ſcheint (ſ. Wahl und Bretſchneider unter υἱός); aber faſt immer läßt ſich eine dem Sohnsverhältniß analoge Beziehung der Gegenſtände oder Perſonen zu einander aufſinden (ſ. m. chriſtl. Philoſ. B. II. S. 252 f.), und auch bei unſerm Ausdruck findet eine ſolche Statt. Bei Johannes tritt der Begriff ziemlich ſcharf hervor (chriſtl. Phil. §. 325.), weniger bei Paulus, ſchon weil der Ausdruck ſeltener vorkommt (die Stellen des A. T., die er citirt, abgerechnet, von Menſchen nur noch Gal. III, 26. IV, 6. 7.); doch laſſen ſich Theils aus dem Ganzen ſeiner Lehre Theils aus jenen Stellen ſelbſt, folgende Beſtimmungen deſſelben geben: 1) Das dadurch bezeichnete Verhältniß zu Gott iſt kein urſprüngliches, wiefern es ſeit dem Falle der Menſchheit nicht Statt gefunden hat, ſondern ein ganz neues, in welches jedes Individuum erſt eintreten muß; 2) es iſt nicht des Menſchen eigenes Werk, ſondern Gottes Werk durch Chriſtum **); 3) der Eintritt in daſſelbe erfolgt durch

---

T. I. p. 685. R. Didym. Dam. Caſſiod. Gaud.; υἱοί εἰσιν ϑεοῦ in BFG. Syr. Born. Demidov. Or. T. I. 574. Did. Hilar. Aug. Ruf. Ambr., und ſo Lachm.

*) Olsh. findet dieſen daß υἱὸς „beſtimmter das entwickelte Bewußtſeyn über die Sohnſchaft ausſpreche, während τέκν. nur den Urſprung ſelbſt bezeichne.“ Ich zweifle ob dies erweislich ſey.

**) Dies leugnet Reiche, als „dem Ganzen der Lehre P. nicht gemäß,“ mit Hinweiſung auf X, 7. IX, 31. Eph. IV, 24. Was die beiden erſten Stellen ſollen, kann ich nicht begreifen, und vermuthe Druckfehler, die letzte ſtellt allerdings eine Forderung an die Chriſter, aber doch nicht die, Gottes Söhne zu werden oder ſich dazu zu machen, ſondern — ein ganz an=

den Glauben an Chriſtum (Gal. III, 26.), und iſt abhängig vom Einwohnen und Wirken des göttlichen Geiſtes; 4) die Sohnſchaft iſt nichts phyſiſches, ſondern etwas moraliſches, ein Anziehen Chriſti (Gal. III, 27.), gleichſam eine Ueberkleidung mit ſeinem heiligen Weſen, und obgleich der Begriff der neuen Zeugung nicht ausgeſchloſſen bleibt, vom Ap. ſelbſt als Adoption (Vers 15.) gefaßt; 5) ſie iſt, nicht allein, aber doch in Folge ihres eigentlichen Weſens ein inniges, vertrautes Verhältniß zu Gott, die Quelle unſerer höchſten Rechte bei Gott und ſeligſten Hoffnungen für die Zukunft (V. 15—17.).

V. 15. 16. dienen zur Erweiſung des V. 14. ausgeſprochenen Hauptſatzes. Ihr Sinn wird klarer, wenn wir den in griechiſcher Form und Kürze ausgeſprochenen Gedanken des 15. Verſes in unſere dem logiſchen Zwecke mehr entſprechende Form umkleiden, wobei er an Inhalt nichts verliert. Dann lautet er: Denn das πνεῦμα welches Ihr empfangen habt, iſt nicht ein πν. δουλείας, ſondern ein πν. υἱοθεσίας, woraus die Folgerung herfließt: Alſo müßt Ihr nun υἱοὶ ſeyn. Empfang und Beſitz des πν. ſetzt er alſo, wie er auch nach dem Bisherigen thun kann, als gewiß voraus, nur von welcher Art daſſelbe ſey, will er ihnen für den Zweck ſeines Beweiſes noch bemerklich machen. Das πν. das ſie empfangen haben, kann ſchon um dieſes Verbi willen, und mehr noch wegen V. 9—11. 13. nur das göttliche πν. ſelbſt ſeyn, weder eine Gemüthsſtimmung ſchlechthin, wie in den zu Gal. VI, 1. angeführten Stellen (Heum., Koppe, A.), noch eine Gemüthsſtimmung als Gottes Werk gedacht (Reiche). Es iſt nicht πν. δουλείας d. h. nicht ein ſolches welches Knechtſchaft wirke (der Genit. wie V. 2. τῆς ζωῆς); alſo auch die Empfänger nicht Knechte, nicht in einem ſolchen Verhältniſſe zu Gott, daß ſie ihn bloß als ihren Herrn und Gebieter anſehn, der ihnen befiehlt und droht, und vorkommenden Ungehorſam ſtraft. In einem ſolchen Verhältniß hatten Alle ehedem geſtanden, die Juden zu Jehova, die Heiden zu ihren Göttern, und wiefern ſie eine Kenntniß oder Ahnung des wahren Gottes hatten, auch zu dieſem, und daher war ihre Gemüthsſtimmung in Bezug auf Gott nur die des Knechts geweſen gegen einen Herrn den er nicht liebt; Hauptzug in die-

---

deres Bild — den neuen Menſchen anzuziehn. Leugnete ich daß P. ſittliche Forderungen an die Chriſten ſtelle, das wäre bald widerlegt; aber daß der Menſch ſich ſelbſt zu Gottes Sohne mache, das widerſpricht ſchon dem Begriffe eines Sohnes, nicht minder aber der beſtändigen Lehre des Ap., nach welcher Gott es durchgängig iſt, der die Gläubigen in das Verhältniß eingeführt hat, in welchem ſie nun ſtehn, es werde gefaßt unter welchem Bilde es wolle.

ſer Stimmung iſt die Furcht, daher auch P. ſagt: πάλιν εἰς φόβον. Daß nehmlich πάλιν nicht zu ἐλάβετε gehören könne, weil von einem ehedem bereits empfangenen πν. gar nicht geſprochen werden kann, wird jetzt durchgängig anerkannt. Es gehört zu εἰς φόβον, und πάλιν εἰς φ. iſt = εἰς τὸ πάλιν φοβεῖσθαι, ſo daß Ihr Euch wieder — wie bisher — fürchten müßtet. Nun aber zur Affirmative übergehend, ſagt er, er iſt πν. υἱοθεσίας, ein Geiſt, welcher υἱοθ. wirkt. υἱοθ. iſt eigentlich der Akt der Adoption, dann auch der Zuſtand oder das Verhältniß deſſen welcher adoptirt iſt, wiefern er dieſes iſt. Paulus bedient ſich des Worts als eines ſubſtantiviſchen Ausdrucks für die Sohnſchaft welche wir durch Chriſtum erlangen, zuerſt wahrſcheinlich nur darum, weil er kein anderes Abſtraktum fand, dieſelbe zu bezeichnen, doch mit um ſo größerm Rechte, als dieſe Söhne Gottes nicht geborene, ſondern nur zur Sohnſchaft angenommen ſind (daher auch Syr. ganz richtig: ܪܘܚܐ ܕܣܝܡܘܬ ܒܢܝܐ), ohne daß er jedoch an dieſe Entſtehung derſelben immer denken müßte; vgl. IX, 4. Gal. IV, 5. Eph. I, 5. — Zur Erläuterung oder auch Erweiſung, wie dieſer Geiſt uns in der That zu Söhnen mache, ein πν. υἱοθ. ſey, wird der Relativſatz hinzugeſetzt ἐν ᾧ — πατήρ. ἐν ᾧ, durch deſſen Antrieb. Was ein Menſch, z. B. ein Prophet, durch Antrieb des göttlichen Geiſtes ſpricht oder thut, das geſchieht ἐν πνεύματι, die Chriſten aber als Solche ſind ſämmtlich ἐν πν., thun folglich auch alles was ſie als Chriſten thun, ἐν πνεύματι. κράζειν, eig. ſchreien, hat im N. T. öfter die mildere Bedeutung des Rufens, z. B. Joh. I, 15. VII, 28. Gal. IV, 6. Das aramäiſche Ἀββᾶ wird durch ὁ πατήρ, Nom. mit Art. für Vok., wie im Claſſ., vgl. Mark. V, 8. 41. IX, 25. Luk. XVIII, 11. 13., erklärt, und die mancherlei Verſuche alter und neuer Ausleger, einen beſondern Sinn hineinzulegen, haben keine innere Wahrſcheinlichkeit. (Syr. ܐܒܐ ܐܒܘܢ) *). Dieſelbe Erklärung ſ. Mark. XIV, 36. Gal. IV, 6. Der Sinn der Worte κράζομεν κ. τ. λ. iſt ohne Zweifel dieſer: Wenn wir zu Gott beten, reden wir ihn als Vater an, d. h. er erſcheint unſerm Gemüthe in dem freundlichen Bilde des Vaters, nicht

*) Meyer, dem eine „Dolmetſchungsnotiz, noch dazu für ein Wort welches aus dem Munde Jeſu her gewiß bekannt genug war“ (doch nicht in Rom und Galatien?), „an ſo empfindungsvollen Stellen wie hier und Gal. IV, 6.“, „ſehr inconvenient erſcheint“, iſt der Anſicht, das aus den jüdiſchen Gebetsformeln in die chriſtlichen übergegangene Wort ἀββᾶ habe die Natur eines Nom. ppr. angenommen gehabt, ſey von den griechiſch betenden Chriſten als ſolches beibehalten, und daher Gott durch das Appell. ὁ πατὴρ noch beſonders als Vater bezeichnet worden.

(wie ſonſt) des Herrn und Gebieters. — V. 16. beruft ſich der Ap. zur Verſicherung des von der Sohnſchaft Geſagten auf das Zeugniß des Geiſtes ſelbſt, denn dies heißt αὐτὸ τὸ πν., nicht, wie Manche (neuſtens Reiche) wollen, derſelbe Geiſt. τὸ πν. ἡμῶν iſt unſer Geiſt, die höhere oder höchſte Natur in uns. συμμαρτυρεῖν iſt auch hier wieder, und noch neuerlich von Tholuck, Olsh., Meyer, in der Bed. mitzeugen gefaßt, und daher zu beſtimmen verſucht worden, wie dies doppele Zeugniß unſers und des göttlichen Geiſtes zu nehmen ſey. Daß es dies bedeuten könne, iſt unleugbar, daß es nicht *müſſe*, meine ich bei II, 15. erwieſen zu haben, was den *Gebrauch im* Allg. anlangt; es fragt ſich alſo ob der Gedanke *ſelbſt dem* Sinne: er zeugt mit unſerm Geiſte, günſtiger ſey als dem andern: er giebt unſerm Geiſte Zeugniß? Ich meine nicht. Denn wer ſoll gedacht werden als Empfänger des Zeugniſſes des eignen Geiſtes und des göttlichen? Die σάρξ doch ſicher nicht, ſondern entweder das πνεῦμα ſelbſt oder das Ich überhaupt. Nun wenn das erſte, wie ich denn allerdings wohl meine daß nur dieſes ein Bewußtſeyn haben könne vom Einwohnen des göttlichen, ſo iſt's kein dopples Zeugniß mehr, ſondern zum Bewußtſeyn des eignen Geiſtes tritt das Zeugniß des göttlichen beſtätigend hinzu, hier alſo iſt nur die Erklärung möglich: der Geiſt giebt Zeugniß unſerm Geiſte. Soll aber das Ich es ſeyn, das geſondert vom Geiſte des Menſchen vorgeſtellt wird, ſo haben wir allerdings ein dopples Zeugniß; und wenn P. geſchrieben hätte: συμμαρτυρεῖ ἡμῖν μετὰ τοῦ πν. ἡμῶν, ſo würde ich mich dieſem ſeinen Gedanken nicht entgegen ſetzen, da eine ſolche Scheidung möglich iſt und 1 Kor. II, 11. wirklich *gemacht wird*; aber da er ſo nicht geſchrieben hat, und die Worte auch die andre Deutung zulaſſen, ſo ſehe ich keine Nothwendigkeit mehr ihnen diejenige zu geben, bei welcher der Empfänger des Zeugniſſes unausgeſprochen bleibt. Ich überſetze alſo: er giebt unſerm Geiſte Zeugniß, und nehme an daß der Ap. irgend Etwas in ſeinem Innern, was ihm das lebendige Bewußtſeyn der Kindſchaft verlieh, als das Zeugniß anerkannt habe, welches der Geiſt Gottes ſeinem Geiſte gebe von der Untrüglichkeit des Gefühls Gottes Kind zu ſeyn.

V. 17. Nachdem nun der Satz: alle wahre Chriſten ſind Gottes Kinder, vollſtändig begründet iſt, ſchreitet der Ap. von ihm zu dem neuen Satze vorwärts, welcher aus der Gewißheit der Kindſchaft folgt. Kinder ſind Erben, nach göttlichem und menſchlichem Rechte Erben ihrer Väter, Miterben ihrer Brüder; ſind alſo die Chriſten Gottes Kinder, ſo ſind ſie auch Gottes Erben, und Miterben Chriſti. Der Begriff des Erben hat allerdings die ſchwache Seite daß Erbſchaft eigentlich den Tod des

Erblaſſers vorausſetzt, der im Verhältniß der Menſchen zu Gott undenkbar iſt, muß aber dennoch als derjenige feſtgehalten werden, auf welchem gerade hier die ganze Hoffnung ruht, welche er in Ausſicht ſtellt. Chriſtus als φύσει υἱὸς iſt der eigentliche Erbe, die Gläubigen als θετοὶ ſind nur zur Theilnahme des Erbes aufgenommen, erben mit ihm als mit ihrem erſtgebornen Bruder (V. 29.). Das Erbe ſind die Güter des ewigen Lebens oder des meſſianiſchen Reiches, auch das συμβασιλεύειν (2 Tim. II, 12. vgl. Röm. V, 17.) gehört dazu. Unerwartet fügt nun P. noch eine Bedingung des Eintritts in das Erbe Gottes hinzu, nehmlich das συμπάσχειν, welches das συνδοξασθῆναι zur Folge haben ſoll. Ich nenne es Bedingung, weil ich quandoquidem mit Böhme, Glöckler darin zu finden nicht vermag, auch nicht mit Flatt, Benecke nur den Gedanken, daß das Erlangen des Heils durch das συμπάσχειν nicht gehindert werde (alſo εἴπερ conceſſiv). συμπάσχειν, nehmlich τῷ χριστῷ, heißt nicht: mit gleicher Geduld oder überhaupt Geſinnung, ſondern nur zugleich, in Gemeinſchaft mit ihm leiden. Jene Erklärung war zwar ſonſt nicht ſelten, hat aber ihren Grund wohl nur in dem Anſtoße gehabt, welchen man an der Aufſtellung der Leiden als Bedingung künftiger Seligkeit (συνδοξασθῆναι, eben ſowohl wie Er mit δόξα bekleidet, d. h. in einen Zuſtand der Herrlichkeit und Seligkeit verſetzt werden) genommen hat. Allerdings liegt hierin, von unſerm Standpunkte aus, etwas unrichtiges; aber P. ſagt es doch, und mir ſcheint daß dieſe Anſicht bei ihm vornehmlich aus folgenden Quellen floß: erſtlich aus den Zeitumſtänden, welche Leiden und Trübſal zur faſt unvermeidlichen Begleiterin des Chriſtenthums machten, ſo daß es leicht ſcheinen konnte, als ob es Bedingung der Theilnahme an Chriſto wäre; zweitens aus ſeiner Bereitwilligkeit Alles, auch das größte Ungemach, um Chriſti willen zu erdulden; und drittens aus ſeinem brünſtigen Verlangen, ſeinem Herrn in allen Dingen, ſo viel nur möglich, gleich zu werden, was ihm unmöglich ſcheinen mochte, wenn er nicht auch litte was Er gelitten hatte. Vgl. zu 2 Kor. I, 5.

An dieſen letzten Satz nun ſchließt ſich eine neue bis zum Ende des Kapitels fortlaufende Gedankenreihe an, einer der herrlichſten Abſchnitte des Briefes, da er uns den Menſchen, den Kap. VII. uns vor der Erlöſung in tiefſter Erniedrigung dargeſtellt, durch dieſelbe in ſeiner höchſten Erhebung, triumphirend über Leiden und Tod, erblicken läßt. Durch die Partikel γάρ knüpft ſich die Rede an die letzten Worte, und zwar ſpeciell an das συνδοξασθῶμεν Vers 17. an, und es mag wohl das Anſehn gewinnen, als ſeyen dieſe abſichtlich angefügt, um einen Uebergang zu dem zu finden, was noch zu ſagen war. Der

Zweck des Ap. nehmlich, der mit Bewußtſeyn jetzt dem Schluſſe des erſten Haupttheils entgegen geht, iſt wohl kein anderer als die wahre Stellung des Chriſten, welcher durch den Glauben die δικαιοσύνην gewonnen hat, mit Chriſto der Sünde geſtorben iſt, und unter der Leitung des Geiſtes Gottes ein heiliges Leben führt, in ihrer ganzen Herrlichkeit den Blicken ſeiner Leſer vorzuführen, ihnen zu zeigen wie Trotz den Unvollkommenheiten und Bedrängniſſen des Augenblicks doch eine große Hoffnung für den Chriſten da ſey, wie der heilige Geiſt ſelbſt ihn in ſeinem Harren unterſtütze, und wie er als Gottes Erkorner und von Gott Erlöſter in den ſchon empfangenen Wohlthaten eine untrügliche Bürgſchaft künftigen noch größern Heils habe. Den gemüthvollen, poetiſchen, ja begeiſterten Ton, welcher in dieſem Abſchnitte waltet, und von Schritt zu Schritt, je heller die Ausſicht wird, deſto mehr ſich erhebt, bis er zuletzt in einem wahrhaft prächtigen Erguſſe endet, kann man freilich nur empfinden, nicht dem Leſer demonſtriren. λογίζομαι, ich denke, erachte; eine Art μείωσις, da er ohne Zweifel davon feſt überzeugt iſt; aber das Verbum ſelbſt bedeutet weder: ich ſchließe, noch: ich weiß gewiß, obwohl beides ſich in ältern und neuern Commentaren findet, ſ. zu III, 28. τὰ παθήματα τ. ν. καιροῦ, die Leiden der gegenwärtigen Periode. παθήματα in der Bed. Leiden ſ. 2 Kor. I, 6. 7. Phil. III, 10. Kol. I, 24. Unter dem νῦν καιρὸς verſtehe ich mit den Neuſten (ausg. Reiche) die noch übrige Zeit bis zur bekanntlich nahe geglaubten Wiederkunft Chriſti und der damit verbundenen Umſchaffung der Welt. Daß dieſe Zeit ſehr reich an Leiden und Trübſal ſeyn würde, war eine aus dem Judenthum mit herüber gebrachte Vorſtellung, welche nur die Modifikation erhalten hatte, daß nachdem man angefangen eine zweite Erſcheinung des Meſſias zu erwarten, man dieſer die Noth und Zeichen vorangehend dachte, welche die jüdiſche Vorſtellung vor ſeiner Ankunft überhaupt beſorgen ließ. Die Stellung der Worte τὴν μέλλουσαν — ἡμᾶς iſt zwar nicht die eigentlich legitime, denn dieſe wäre τὴν δόξαν τὴν μέλλουσαν ἀποκ. εἰς ἡμ., aber nicht nur im N. T. findet ſie ſich mehrmals wieder (ſchon V. 11. war etwas ähnliches: τὸ ἐνοικοῦν αὐτοῦ πν. ἐν ὑμῖν für τὸ πν. αὐτοῦ τὸ ἐνοικ. ἐ. ὑ., oder τὸ ἐν. ἐ. ὑ. πν. αὐτοῦ, noch genauer entſpricht Gal. III, 23., vgl. 1 Kor. XII, 22. Apg. XIII, 32.), ſondern auch in der klaſſ. Sprache, vgl. Xen. Hell. IV, 3. 15. οἱ ἐκ Λακεδαίμονος νεοδαμώδεις συστρατευσάμενοι αὐτῷ. Philo de opif. S. 4. Mang. τὰ τῆς μελλούσης πόλεως ἀποτελεῖσθαι μέρη [nach dem Texte der Frankf. Ausgabe, denn in der Mang. — nach Richters Abdruck — iſt πόλεως anders geſtellt, aber ohne Noth]. δόξα iſt hier wie gewöhnlich Herr=

lichkeit, Majeſtät und Seligkeit, obwohl der Begriff der letztern nur per consequens hinzutritt, im Worte ſelbſt liegt er nicht. Wenn er von dieſer δ. ſagt: μέλλει ἀποκαλυφθῆναι, ſo iſt zu bemerken, daß eben dies Verbum von mehrern Dingen gebraucht wird, deren Eintreten mit der erwarteten Erſcheinung Chriſti in Verbindung ſtehn ſoll; vom Heile der Gläubigen wie hier, 1 Petr. I, 5. mit ausdrücklichem Beiſatz ἐν καιρῷ ἐσχάτῳ; vom Antichriſten 2 Theſſ. II, 3. 6. 8.; von der Erſcheinung des Meſſias ſelbſt aber Luk. XVII, 30., die auch 1 Kor. I, 7. 2 Theſſ. I, 7. ſeine ἀποκάλυψις genannt wird. Es iſt ſonach ſtehender Ausdruck für Alles was jener Zeit angehört. Die Entſtehung des Gebrauchs liegt entweder darin daß urſprünglich nicht ſowohl von Ereigniſſen die Rede war als von Perſonen, die als ſchon ſeyend, aber noch nicht erſchienen, alſo verborgen gedacht wurden, oder auch darin daß Alles was hierher gehörte, als im göttlichen Rath ſchon beſtehend, und nur noch nicht ins Gebiet der Erſcheinungen eingetreten, und inſofern als verborgen, und der Offenbarung bedürftig betrachtet wurde. εἰς ἡμᾶς, in Bezug auf uns, an uns; ἡμῖν würde nur eine Offenbarung angedeutet haben, bei welcher wir zum Schauen kämen, nicht zum Genuß. Nun ſagt er von den Leiden ὅτι οὐκ ἄξια πρὸς τ. δόξαν. Daß eine Vergleichung Statt finde, lehrt der Zuſammenhang und die Präpoſition. Es iſt aber ἄξιον urſprünglich auf der Wage das was zu ziehn im Stande iſt, alſo das Gleichwiegende. οὐκ ἄξια τῆς δ. würde heißen: ſie kommen ihr nicht gleich, ſind alſo geringer. Dieſer Gedanke aber wäre ziemlich matt, und daher die allgemeine Erklärung: ſie laſſen gar keinen Vergleich zu, ſo unbedeutend ſind ſie; aber obwohl ſie ſehr paſſend iſt, auch ἄξιός τινος und ἄξιος πρός τι Verſchiedenes bedeuten können, ſo fehlt mir doch ein gutes Beiſpiel von πρὸς bei ἄξιος *).

V. 19. Der Satz daß die Leiden der Zeit gegen die zu erwartende Herrlichkeit gar nicht in Betracht kommen können, wird im Folg. nicht bewieſen, wie denn auch ein Beweis deſſelben wohl ſchwer werden möchte; auch ſteht was zunächſt folgt, in keinem unmittelbaren Zuſammenhange weder mit den Leiden der Chriſten noch mit ihrer Herrlichkeit; ich glaube daher daß wir des richtigen Weges fehlen, wenn wir einen ſolchen ſuchen und heraus zu bringen ſtreben. Vielmehr ſcheint V. 18. als das Thema angeſehn werden zu müſſen, welches im ganzen folg. Abſchnitte ausgeführt werde. So wenig wir nun fordern daß I, 18. mit V. 17. in unmittelbarem Zuſammenhang als

---

*) Reiche giebt eins aus Plat. Prot., aber ohne genaue Angabe der Stelle, ſo daß ich es nicht habe vergleichen können.

deſſen Begründung ſtehe, da es nur der erſte Satz einer langen Entwickelung iſt, ſo wenig dürfen wir es hier. Hauptbegriff nun in dieſem und den nächſten VV. iſt der der κτίσις, und obwohl in Bezug auf denſelben ſich die Erklärung in der neuſten Zeit der Uebereinſtimmung ſehr angenähert hat, ſo daß ſich hoffen läßt es werde in Kurzem nur noch eine als die richtige im Gange bleiben, ſo darf doch die Unterſuchung über ſeinen wahren Inhalt noch nicht aufgegeben, die Anführung und theilweiſe Prüfung der mancherlei aufgeſtellten Meinungen nicht völlig unterlaſſen werden *). Nun bedeutet κτίσις eigentlich die Gründung, z. B. einer Stadt oder Kolonie; daher den Akt oder die Begebenheit der Weltgründung oder Schöpfung; völlig klar iſt dies im N. T. nur oben I, 20.; in der Formel ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως Mark. X, 6. XIII, 19. 2 Petr. III, 4. wollen Reiche und Meyer dieſe Bed. ſchlechterdings nicht anerkennen, Erſterer weil der Akt des Schaffens keine Succeſſion habe. Es kommt hier wenig darauf an, doch glaube ich immer noch daß es möglich ſey ſie feſtzuhalten. Häufiger bezeichnet es den Begriff des geſchaffenen Weſens oder Geſchöpfs; ſo unten Vers 39. 2 Kor. V, 17. Gal. VI, 15. Kol. I, 15. Hebr. IV, 13. Off. III, 14. Das Ganze der materialen Welt oder der Natur heißt unwiderſprechlich ἡ κτίσις Weish. XVI, 24. (minder klar V, 18. welche St. Flatt anführt), und ὅλη ἡ κτ. ebd. XIX, 6.; abuſive die Menſchheit, wie unſer: die ganze Welt, und ſonſt κόσμος, bezeichnet πᾶσα ἡ κτ. Kol. I, 23. Mark. XVI, 15.; alles Lebendige Judith XVI, 14. Betrachten wir nun unſere Stelle, ſo führen die Prädikate ἀπεκδέχεται, ἑκοῦσα, συστενάζει καὶ συνωδίνει, uns zunächſt auf lebende, und zwar verſtändige Geſchöpfe; die V. 20 ff. gegebene Beſchreibung aber läßt uns dieſelben als beſchränkt auffaſſen, woraus folgen würde daß ſowohl ſelige Geiſter (Engel, an welche Clem. Al. qu. div. salv. 29. Orig. — nicht ſie allein ſondern überhaupt die creatura rationabilis —, Theod. zu V. 19. — in Verbindung mit allem Geſchaffenen —, Triller, gedacht), als vernunftloſe Weſen oder Thiere auszuſchließen, und folglich Menſchen unter der κτ. zu verſtehn wären. Angenommen nun, daß dies ſey, ſo müſſen dieſe entweder Chriſten ſeyn, oder nicht. Daß es Chriſten ſeyen, iſt von Vielen angenommen worden, und zwar entweder ohne weitere Beſtimmung, wie denn allerdings für P. in dem Augen-

*) Wenn ich auf das Schriftchen: die evangeliſche Belehrung über die Erneuerung der Natur u. ſ. w. Von Joh. Schultheß. Zürich 1833. keine ſpecielle Rückſicht nehme, ſo wird mir wohl Jeder Verzeihung deßhalb angedeihen laſſen, der daſſelbe kennt, und den Ton gewürdigt hat, in welchem ſein Verfaſſer ſich vernehmen läßt.

blicke da ein Menſch ſich zu Chriſto wandte, alle frühern nationalen oder ſonſtigen Merkmale verſchwanden (X, 12. Gal. III, 28. VI, 15.), von Ittig, Deyling, A., oder als Judenchriſten von Gockel in Auguſti's Monatsſchr. 1801, 1., oder als Heidenchriſten von Hammond, Clericus, Nöſſelt. Der Annahme von Chriſten überhaupt ſteht entgegen 1) die große Unwahrſcheinlichkeit, ja Unmöglichkeit, daß κτίσις ſo allein geſetzt dies bedeuten könne; denn daß P. an zwei Stellen 2 Kor. V, 17, Gal. VI, 15. den Chriſten das Prädikat καινὴ κτ. beilegt, daraus folgt gar nicht daß er ſie auch ſchlechthin und im Subjekt τὴν κτίσιν nennen könne; 2) der Zuſammenhang, da ja die κτίσις wiederholt den Chriſten entgegengeſetzt wird, wenn man nicht V. 23. die ἔχοντας τὴν ἀπαρχὴν τοῦ πνεύματος in ſehr beſchränkter Bedeutung nehmen will. Können es aber überhaupt nicht Chriſten ſeyn, ſo können es auch weder Juden- noch Heidenchriſten ſeyn, und es bedarf hierüber der Beweiſe nicht mehr, die bei Flatt, Tholuck, Reiche, A. dagegen aufgeſtellt ſind, ſo gern ich deren Richtigkeit anerkenne. Bezeichnet alſo die κτίσις dennoch Menſchen, ſo müſſen dieſelben entweder Heiden oder Juden ſeyn, oder auf ihre Abſtammung gar keine Rückſicht Statt finden. Von Heiden haben es, vornehmlich geſtützt auf das hebr. בְּרִיָּה, Locke, Lightfoot, Semler, Nachtigall, A. verſtanden, aber die Unhaltbarkeit dieſes Grundes, da nicht einmal erwieſen werden könne, daß die Heiden irgendwo ſchlechthin ſo genannt werden, haben Flatt, Tholuck, u. A. genügend erwieſen, und andere von Bedeutung ſind nicht da. Von Juden Cramer und Böhme; ebenfalls völlig unbeweisbar. Von der nicht chriſtlichen Menſchheit als ſolcher Grimm, Lang (ſ. bei Flatt, der dieſe Meinung ausführlich widerlegt), von der geſammten Menſchheit überhaupt Turretin, Döderlein, Ammon, Keil, Geißl., Schrad., Schulth., und von den Alten Auguſtin. Aber der Annahme überhaupt, daß Menſchen gemeint ſeyen, ſo ſehr ſie ſich beim erſten Anblick zu empfehlen ſchien, ſteht entgegen: 1) in den Worten, daß ἡ κτίσις ohne irgend ein Beiwort geſetzt V. 19., wo es zum erſten Male ſteht, wenigſtens in keinem Leſer die Vorſtellung wecken könne, daß P. von Menſchen reden wolle; man würde doch wenigſtens ἡ ἄλλη κτίσις fordern müſſen, und ſich auch dann noch fragen, was ihn wohl bewogen haben könne in einer Belehrung wie die hier gegebene, nicht ein Mal ſondern zu wiederholten Malen ein Wort zu gebrauchen, welches das was bezeichnet werden ſolle, an ſich ſelbſt gar nicht, ſondern nur in einem hyperboliſchen Tropus bezeichnet. Zwar iſt auch ὁ κόσμος, von der Menſchheit gebraucht, ein ſolcher, aber ein gangbarer, allgemein verſtändlicher. 2) In den Gedan-

ken unſerer Stelle ſelbſt, daß wenn auch V. 19. vielleicht von der Menſchheit geſagt werden möge, wiefern ſich wenigſtens nicht aus beſtimmten Ausſprüchen erweiſen laſſe, daß P. die alsdann hier ausgeſprochene Anſicht, deren Richtigkeit oder Unrichtigkeit uns hier nichts angeht, nicht gehabt habe, doch V. 20. von der Menſchheit im Gegenſatze gegen die Gläubigen, der doch offenbar Statt findet, keineswegs geſagt werden könne. Denn meinte er die Sterblichkeit, ſo iſt dieſelbe Allen gemein, meinte er etwas anderes, etwa die Hingegebenheit an den abſoluten Tod, ſo würde er nicht ſagen können: οὐχ ἑκοῦσα ἀλλὰ διὰ τὸν ὑποτάξαντα, denn dieſen hat ſie ja verſchuldet, während dieſe Worte ſie in abſoluter Paſſivität darſtellen, willenlos hingegeben einer höhern Gewalt. 3) In der übrigen Lehre des Apoſtels, daß erſtlich ein ſolcher Gegenſatz, wie er hier zwiſchen der Menſchheit überhaupt und den Gläubigen gemacht wäre, nicht gut möglich iſt, indem P. keineswegs der Meinung iſt, daß das Verhältniß zwiſchen den Chriſten und der übrigen Menſchheit immer ſo ungleich bleiben ſolle, wie er es freilich fand, ſondern vielmehr, daß die geſammte Heiden- und endlich auch Judenwelt zum Glauben und zum Heil gelangen (XI, 25 f.), alſo auch jeder Gegenſatz ganz aufhören ſolle; ſodann aber, daß bei Annahme dieſes Gegenſatzes P. die übrige Menſchheit hier nicht anders denken kann, als er ſie ſonſt zu denken pflegt, nehmlich als unterworfen dem göttlichen Zorne, und heimgefallen durch die Sünde dem was er den Tod nennt, alſo keineswegs annehmen daß ihr ein beſſeres Loos bevorſtehe, wenn der Meſſias komme, nach ſeiner eigenen Lehre der Richter über Lebendige und Todte. Schon aus dieſen Gründen die bei Erörterung des Einzelen noch deutlicher hervortreten werden, werden wir uns nicht entſchließen können, die κτίσις als die Menſchheit zu betrachten, und da nun die höhern Geiſter ohne Weiteres auszuſchließen ſind, ſo bleibt nichts übrig als die Annahme von der die Chriſten im jetzigen Leben umgebenden Natur. Zu einer Beſchränkung derſelben auf die Thierwelt, die von Einigen (ſ. b. Reiche S. 215.) unternommen worden iſt, fehlt eben ſo ſehr ein ausreichender Grund, als wenn Andere (Calv., Hunn., Scholz, Paulus, Benecke, A.) nur die lebloſe Schöpfung darunter begreifen wollten; vielmehr, ſobald einmal von der Geiſter- und Menſchen-Welt, von welcher das Geſagte in eigentlichem Sinne gelten könnte, abgeſehn werden muß, werden wir die geſammte übrige Schöpfung, alles was von ſichtbaren und vernunftloſen, ſowohl lebenden als lebloſen Geſchöpfen exiſtirt, als die κτίσις anzunehmen haben, von der hier P. ſpreche. Die Perſonification dieſer Schöpfung oder Natur, deren Härte den Gegnern dieſer Deutung als Waffe dient, darf uns in ei-

nem Abſchnitte wie der vorliegende, der ſo ganz in höherem Stile, hie und da hochpoetiſch gehalten iſt, um ſo weniger irre machen, als nicht nur P. ein Freund von Perſonificationen iſt, wie die der Sünde, des Geſetzes, des Todes u. a. zeigen, ſondern der Orient überhaupt dieſelben liebt, und das A. T. ihrer eine Menge darbietet, welche von der hier Statt findenden an Kühnheit keinesweges übertroffen werden. Was den pauliniſchen oder unpauliniſchen Charakter der aus dieſer Deutung hervorgehenden Sätze anlangt, ſo kann derſelbe erſt da unterſucht werden, wo dieſe Sätze ſelbſt für uns ins klare Bewußtſeyn getreten ſeyn werden, wie denn überhaupt von nun an alles unſer Denken darauf gerichtet bleiben muß, zu erforſchen, ob der von uns angenommenen Erklärung im Einzelen oder Ganzen Etwas entgegenſtehe. Hier iſt nur noch zu bemerken, daß dies die Erklärung der meiſten Ausleger iſt, ſie findet ſich, hier und da etwas modificirt, bei Chryſoſt., Theod. (zu V. 20.), Theoph., Oekum., Ambr., Erasm., Melanchth., Beza, Piſc., Par., Corn. a Lap., Balduin, Grot., Calov, S. Schmidt, Wolf (der viele andere kennen lehrt), Carpz., Ch. Schmidt, Mosheim, Morus, Bolten, Koppe, Flatt (hier ſehr ausführlich S. 241—54.), Tholuck, Klee, Uſteri (Lehrbegr. 4. Aufl. S. 399 ff.), Neander (Pflanz. S. 445.), Dähne (Lehrb. S. 184.), Schneckenburger (Beitr. z. Einl. ins N. T. S. 118 ff.), Glöckler, Reiche, de Wette, Stengel, Meyer u. v. A. Jetzt aber zur vorſichtig prüfenden Betrachtung der ganzen Stelle. ἀποκαραδοκία*). Chryſ. ἡ σφόδρα προςδοκία, ſehnliches Erwarten; ihm folgen viele Ausll., neuſtens Köllner, Stengel, Olsh., Meyer; doch erkennen andere, z. B. Koppe, Roſenmüller, Erneſti, Reiche, de Wette das Abweſen einer ſolchen Emphaſe an, von der auch Heſych. und Suidas nichts wiſſen. Auch Phil. I, 20. iſt es nur Erwartung. Daß dies Erwarten hier ein ſehnendes und harrendes ſey, liegt nicht im Worte, ſondern in der Natur der Sache. Auch ἀπεκδέχεσθαι iſt nur erwarten, wie 1 Kor. I, 7. Gal. V, 5. Phil. III, 20. — Die ἀποκάλυψις τῶν υἱῶν τοῦ θεοῦ, die Begebenheit, in deren Verfolg die υἱοὶ τ. θ. offenbart werden, oder der Zeitpunkt, wo dies erfolgt. Nach des Ap. eigenem Ausdruck iſt jetzt ihr Leben mit Chriſtus in Gott verborgen (Kol. III, 3.), was nur dieſen Sinn haben kann: eben ſo wie Chriſti Herrlichkeit und Majeſtät noch nicht offenbart, ſondern in Dunkel verborgen ſey, ſo ſey auch die Herrlichkeit der Kinder Gottes

---

*) Das Etymologiſche des Verbi καραδοκεῖν, das auf die Erklärung ohne allen Einfluß iſt, findet der Leſer in jedem guten Lexicon.

ihnen zwar von Gott und bei Gott beſtimmt und bereitet, aber noch nicht in die Erſcheinung und Wirklichkeit eingetreten; wenn aber Chriſtus in ſeiner ganzen Herrlichkeit der Welt erſcheinen werde, dann werde auch ihre neue Herrlichkeit offenbar werden, daß alle Welt werde ſchauen können, wie herrliche Dinge Gott denen bereitet hat, die ihn lieben und ſeine Kinder ſind. (Kol. III, 4. 1 Kor. II, 9.). So wie nun jenes eine ἀποκάλυψις χριστοῦ iſt (ſ. V. 18.), ſo dieſes eine ἀποκ. τ. υἱῶν τ. θεοῦ. Daß ſich nun die ſichtbare Welt nach derſelben ſehne, kann P. nur unter der Vorausſetzung ſagen, daß ſie auch für dieſe mit einer erfreulichen Veränderung verbunden ſeyn werde; aber warum er dies nicht denken ſolle, iſt nicht abzuſehn, da doch gewiß auch er einen neuen Himmel und eine neue Erde (2 Petr. III, 13. Jeſ. LXV, 17.) erwartete, d. h. eine ſchönere und beſſere Beſchaffenheit der materialen Welt als Folge der Wiederbringung aller Dinge. Ja daß er wirklich ſo gedacht, gewinnt eine große Wahrſcheinlichkeit, wenn man beachtet daß nach den von Schöttgen, Eiſenmenger, Bertholdt (Christol. Jud. p. 214 ff.) u. A. beigebrachten Zeugniſſen die ſpätere jüdiſche Theologie eine vollſtändige Wiederherſtellung der Natur in den herrlichen Zuſtand erwartete, in welchem ſie vor Adams Falle geweſen ſey. Theilt auch P. die abenteuerlichen Vorſtellungen nicht, welche dort zu leſen ſind, ſo konnten doch dieſe ſich nicht bilden, wenn nicht ſchon früher in allgemeineren Umriſſen — wie wir hier ſie finden — die Erwartung einer Verſchönerung der Natur zur Zeit des Meſſias dageweſen war. So findet ſich wenigſtens V. 19. nichts, was unſerer Erklärung entgegenſtände.

V. 20. Der Grund warum die κτίσις harrt, nehmlich die Unterworfenheit unter die ματαιότης. Unter dieſer verſtehn Chryſ. (φθαρτὴ γέγονε), Theod., Theoph., Oek., Grot. und die meiſten Ausleger Hinfälligkeit und Vergänglichkeit, wie auch V. 21. beſtätigt; Erasmus: frustratio, das fruchtloſe Streben ſich eine Art von Unſterblichkeit zu verſchaffen; Andere, Anhänger von verſchiedenen Deutungen der κτίσις, finden den Begriff des Elendes darin, z. B. Ch. Schmidt, Koppe, Cramer. Bei andern fangen die ſonderbaren Auffaſſungen jener ihre Frucht zu tragen an; ſo wollten Venema, Bengel, Baumg., Carpzov, A. es ſollte abusus ſeyn, und zwar vornehmlich zum Götzendienſt, Semler findet den Götzendienſt ſelbſt, und Böhme den vergeblichen Cultus der Juden, der zur δικαιοσύνη nicht führen kann, Paulus das Böſe und ſeine Folgen, dem die Natur wider eignen Willen dienſtbar ſeyn muß, darin. Schon dieſe Erklärungen allein können die gewöhnliche Auslegung, die zu keiner ſolchen nöthigt, empfehlen. Ὑπετάγη. Vielleicht erwartete hier Jemand eher ὑποτέτακται, wodurch der

Zuſtand der Unterworfenheit ausgedrückt werden würde, während der Aoriſt ihr Eintreten andeutet. Es möchte auch möglich ſeyn, dies als Tempus-Verwechſelung zu entſchuldigen; aber — kann er nicht mit Abſicht den Aoriſt gebraucht haben, um darauf hinzudeuten, daß die Unterwerfung nicht bloßer Zuſtand, ſondern einmal geſchehn ſey? Mußte nicht faſt P. die Anſicht haben, die Welt ſey urſprünglich der Vergänglichkeit nicht ſo unterworfen geweſen, ſondern erſt mit dem Eintritte der Sünde und des Todes in die Menſchheit habe Gott die Hinfälligkeit über ſie verhängt, zur Strafe für die Menſchen *)? Wenigſtens mit dem was ſonſt im Alterthum über den erſten herrlichen Zuſtand der Welt und Menſchheit geglaubt wurde, namentlich mit der moſaiſchen Erzählung von Verfluchung der Erde nach dem Fall der erſten Menſchen, ſtimmte dies wohl überein, die ſchon oben erwähnten Erſcheinungen der jüd. Theologie aber machen die Sache ſo gut als gewiß. Auch in dem Beiſatze οὐχ ἑκοῦσα κ. τ. λ. ſcheint eine Hindeutung darauf zu liegen. Eben ſo haben Chryſoſt., Aug., mehrere ältere Theologen die Sache aufgefaßt. Die Worte οὐχ ἑκοῦσα — ὑποτάξαντα werden in den Ausgaben (ausg. Lachm.) als Parentheſe bezeichnet; da aber weder Conſtruktion noch Gedankenreihe dadurch unterbrochen wird, iſt dieſe Bezeichnung für unrichtig zu halten. ὁ ὑποτάξας iſt Gott, und διὰ τ. ὑπ. hat den Sinn: darum weil Gott ſie der ματ. unterworfen hat, vermöge ſeines Willens und ſeiner Macht. Nach Capellus dagegen iſt es Adam, nach Schneckenburger der Menſch überhaupt, durch deſſen Schuld die ματ. von Gott über die Natur verhängt iſt, nach Hammond, Locke der Teufel, und nach Semler Kaiſer Nero! Meiſt Früchte der falſchen Deutung von κτίσις.

V. 21. Die Worte ἐπ' ἐλπίδι, auf Hoffnung (ſ. zu IV, 18.), werden von Manchen (Calv., Piſc., Ben., Ch. Schmidt, Glöckl., Olsh.) mit dem Particip, von den Meiſten aber mit dem Hauptſatze verbunden. Beides giebt einen guten Sinn, aber die erſtere Verbindung iſt nicht nur die näher liegende, ſondern hat auch den Vorzug, daß der Akt Gottes, des Unterwerfenden, als ein nicht abſoluter, ſondern mit der Beſtimmung und Beſchränkung Statt findender erſcheint, daß der κτίσις noch eine Hoffnung bleiben ſollte. Ich glaube daher daß wir ſie vorziehn dürfen. Der Satz ὅτι καὶ αὐτὴ κ. τ. λ. drückt immer den Inhalt dieſer Hoffnung aus, nur darüber

---

*) Nicht aus dem Aor., wie de Wette — übrigens gleicher Anſicht — zu meinen ſcheint, habe ich dies, ſondern aus ihm nur das geſchichtliche Eintreten geſchloſſen, das ich dann auf dieſe Art zu deuten ſuchte.

kann die Frage ſeyn, ob er als Objektsſatz unmittelbar an ἐπ' ἐλπ. angeſchloſſen, und folglich orat. obl. angenommen, oder als or. recta für einen Erklärungsſatz — nicht Cauſſalſatz, auch wenn ὅτι durch nam überſetzt wird — gehalten werden ſoll. Auch hier iſt der Unterſchied nicht weſentlich, daher auch die Ausll. bei einerlei Deutung im Uebrigen hierüber getrennter Meinung ſind. Für die letztere Auffaſſungsart bringt Schneckenb. die Gründe bei, weil ſonſt αὐτὴ ἡ κτίσις nicht wiederholt ſeyn könnte, und weil es zweckmäßiger ſey den Hauptſatz direkt auszuſprechen als bloß indirekt. Der erſte hat inſofern wohl einiges Gewicht, als wenigſtens ἡ κτίσις dann überflüſſig iſt, denn freilich καὶ αὐτή, auch ſie, würde nicht fehlen können; und auch den zweiten finde ich nicht ungültig; ja ich geſtehe daß es mir beſſer ſcheint, wenn P. zuerſt ganz unbeſtimmt ſage, Gott habe die Menſchheit der Hinfälligkeit hingegeben, doch auf Hoffnung, hierauf aber in eigener Perſon den Inhalt dieſer Hoffnung erläutere, als wenn er dieſen nur in abhängigem Satze vortrage. Demnach, ob ich gleich dieſe Meinung nicht für die einzig mögliche anſehn kann, bin ich doch geneigt, ſo zu erklären: die Natur iſt der Vergänglichkeit unterworfen worden, nicht freiwillig ſondern um Gottes Willen, der ſie ihr unterworfen hat, doch ſo daß er ihr eine Hoffnung ließ. Es wird nehmlich auch die Natur ſelbſt u. ſ. w. καὶ αὐτή — φθορᾶς. Auch die κτ. ſelbſt (auch ſogar die κτ.) wird frei werden von der δ. τ. φθ. φθορά, Vernichtung (Gal. VI, 8. Kol. II, 22.), Vergänglichkeit (1 Kor. XV, 42. 50.); δουλεία τῆς φθ. erklärt Köllner als „verderbliche, elende Knechtſchaft", was doch durchaus nicht in den Worten liegt; aber auch weßhalb de Wette und Meyer den Genit. als Appoſit. verſtehn, und erklären: die Knechtſchaft welche in der φθ. beſteht, iſt mir nicht deutlich, da die Sache ſehr einfach iſt. Die κτ. iſt nach V. 20. der ματαιότης = φθορὰ unterworfen, alſo läßt ſich, wie vom Tode (V, 14. 17.), ſo auch von ihr ſagen ὅτι βασιλεύει ἐπὶ τὴν κτίσιν, die κτ. alſo δουλεύει τῇ φθορᾷ, folglich iſt der Genit. Bezeichnung deſſen auf den ſich die Knechtſchaft bezieht, δουλ. τ. φθ. iſt Unterworfenheit unter die Vernichtung oder Vergänglichkeit. Um nun keinen Punkt ungeprüft zu laſſen, fragen wir hier nochmals ob κτίσις Menſchen bedeuten könne? Chriſten, iſt die Antwort, auf keinen Fall, denn dieſe werden ja als υἱοὶ τ. θ. ihr entgegen geſtellt. Aber Nichtchriſten? Auch nicht; denn auch hier gilt wieder wie oben, daß nur Eins von Zweien möglich ſey, entweder ſie bleiben getrennt von Chriſto, dann haben ſie nur den θάνατος, und dieſen in ſeinem vollſten Umfange, haben bei Chriſti Wiederkunft nur das Gericht und die Verdammniß zu erwarten, denn für die Menſchheit iſt kein Heil ohne ihn; wo aber

θάνατος, da iſt auch φθορά; für die unbekehrte Menſchheit alſo kann die δουλ. τ. φθ. kein Ende nehmen; oder ſie werden zu ihm bekehrt, dann findet kein Gegenſatz mehr Statt, ſie werden ſelbſt υἱοὶ τ. θ.; und doch wird gerade hier der Gegenſatz am ſtärkſten hervorgehoben durch καὶ αὐτή. In keinem Falle alſo haben wirs auch hier mit Menſchen zu thun. Für die Thierwelt allein iſt nichts entſcheidendes vorhanden. So bleibt auch hier nur die ſichtbare Schöpfung überhaupt übrig, und von dieſer mußte P. faſt ſagen was er hier ſagt. Kaum denkbar iſt daß er angenommen habe, die Außendinge mit denen ſeine Auferſtandenen und Verherrlichten doch nothwendig in beſtändiger Berührung bleiben müſſen, werden nach der Erneuerung noch eben ſo hinfällig und unaufhörlich veränderlich, eben ſo durchwühlt von widerſtreitenden und zerſtörenden Gewalten ſeyn, wie jetzt; im Gegentheil auch den künftigen Aufenthalt und die Umgebungen der Unſterblichen mußte er möglichſt ſchön denken, möglichſt angemeſſen ihrem eigenen Zuſtande, denn nur dadurch wurde ein Bild vollkommener Seligkeit erzielt. Wir dürfen daher behaupten, P. lehre ein Aufhören der Vergänglichkeit und Eintreten eines dauerhaften, unvergänglichen Zuſtandes auch für die uns umringende Außenwelt. — Doch nicht nur von der negativen, ſondern auch von der affirmativen Seite ſtellt er die Befreiung dar in dem Beiſatz εἰς τὴν ἐλευθ. — θεοῦ. Hier iſt die natürlichſte und gewöhnlichſte Anſicht, daß der Zuſtand bezeichnet werde, in welchen die κτίσις aus der δουλ. τ. φθ. übergehn ſoll; ſie findet ſich bei verſchiedenen Auffaſſungen der κτίσις. Weil aber Manchen im Gedanken eine Unrichtigkeit, ja Unmöglichkeit zu liegen geſchienen hat, ſo ſind außer andern Verſuchen, auch verſchiedene Deutungen der Präpoſ. unternommen worden; ſie ſoll für ἐν ſtehn, und bloße Andeutung der Zeit enthalten: zu der Zeit wo die ἐλ. τ. δόξ. Statt finden wird. So Grotius, Heumann, Carpzov, Erneſti, Roſenmüller, angemeſſener der Bedeutung der Präp. Paulus: auf die Zeit hin des Freiwerdens u. ſ. w. Aber, um die Unterſuchung über εἰς für ἐν ganz bei Seite zu ſetzen, dieſe Erklärung iſt Theils in den Worten nicht begründet, da ἐλευθερία nicht ἐλευθέρωσις iſt, Theils von Seiten des Gedankens wenig empfehlenswerth, da den folg. Genitiven nur mit vielem Zwang ein erträglicher Sinn gegeben werden könnte, und kann daher unſre Beiſtimmung nicht erhalten. Flatt, durch die bisher angeführten Erklärungen wie es ſcheint nicht befriedigt, bringt eine dritte bei, wornach εἰς final, und der Sinn dieſer ſeyn ſoll: damit die ἐλ. τ. δόξης für die Kinder Gottes eintrete *). Doch

*) Die Veranlaſſung liegt vielleicht in der Gloſſe bei Bengel: ut li-

iſt auch dieſe zu gezwungen, um den Vorzug eher zu verdienen, als die erſte verworfen werden muß. — Nun wird ferner von Mehrern ἐλευθερία τῆς δόξης in Eins verbunden, wodurch der Genitiv adjektiviſch wird, und wir den Begriff einer herrlichen Freiheit erhalten, wie's Luther überſetzt; mit ihm Morus, Böhme, Roſenm., Tholuck, Köllner. Zeigt dann der Genit. den Beſitzer an, ſo ſey dieſe Freiheit was ſie wolle, immer wird man zugeſtehn müſſen, zu derſelben wie die Kinder Gottes könne die Außenwelt nicht gelangen. Dies iſt nur Weſen von gleicher Art und Würde möglich, weder lebloſen noch vernunftloſen *). Soll alſo vielleicht κτίσις doch eine Bezeichnung von Menſchen (denn höhere Weſen haben die ἐλευθερία ſchon) enthalten? Ich glaube dennoch nicht. Fragen wir in was wir denn die herrliche Freiheit ſuchen ſollen? ſo iſt vor allem klar, die Freiheit welche P. ſonſt den Chriſten, alſo den Kindern Gottes beilegt, nehmlich die ſittliche von Allem was eigene Luſt oder fremde Satzung als Geſetz auflegen mag (2 Kor. III, 17. Gal. V, 1.), kann er hier nicht meinen, denn erſtlich iſt hier gar nicht der Ort von ihr zu reden, ſondern der ganze Zuſammenhang fordert Erwähnung ihrer δόξα, welche bei dieſer Erkl. ganz in den Schatten träte, ſodann auch der Gegenſatz δουλεία τῆς φθ. und ἐλευθερία τ. δ. erlaubt den Gedanken an jene ſittliche Freiheit nicht; abgeſehn auch davon, daß dieſe Freiheit jetzt ſchon Eigenthum der K. G. iſt. Iſt alſo ἐλ. τ. δ. zu verbinden, ſo muß darunter die künftige Seligkeit derſelben verſtanden werden. Doch hier iſt erſtlich zu fragen, warum er dieſelbe ἐλευθερίαν nenne? Wollte man aber auch dies mit dem Gegenſatze entſchuldigen, ſo entſtände doch die zweite Frage, wie er von der κτίσις dies behaupten könne? Nimmt man dieſe von der ſichtbaren Schöpfung um uns her, ſo bleibt die obige Behauptung ſtehn, es könne dieſelbe zur gleichen Seligkeit mit den K. G. nicht gelangen. Aber in ihrer Art doch, werden mit Calvin (suo modo) Koppe, Flatt, Tholuck, Klee,

---

bere serviant gloriae filiorum. Cluverus. Daß aber auch dieſe nicht aus den Worten des Ap., ſondern aus der eignen Vorſtellung von der Beſtimmung der κτίσις geſchöpft, und jenen ſo gut ſich etwa thun ließ angepaßt ſey, liegt vor Augen.

*) Glöckler ſpricht wirklich von „einer und derſelben Klarheit und Herrlichkeit, mit welcher auch die Menſchen, die Kinder Gottes verklärt werden ſollen", aber die Beſchränkung von dieſer auf „den Zuſtand der Freiheit und Unabhängigkeit von verderblichen Gewalten" ſcheint mir doch die Idee nicht zu erſchöpfen, welche P. von der zu erwartenden δόξα der Gläubigen gebildet haben mußte, ſobald wir aber mehr und höheres in dieſe legen, iſt undenkbar daß er auch dies Höhere als künftigen Beſitz der κτίσις gedacht habe.

antworten, eine der herrlichen Freiheit der K. G. ähnliche Freiheit ſoll ihr werden. Den Satz kann man als pauliniſch zugeben, aber in den Worten liegt doch dann eine faſt zu große Prägnanz und Ueberfüllung. Will man aber κτίσις von der nicht chriſtlichen Menſchheit verſtehn, ſo iſt nur Eins von Zweien möglich: entweder es ſoll dies auf demſelben Wege geſchehn, wie mit dem chriſtlichen Theile derſelben; dann verſchwindet abermals der Gegenſatz, indem die κτίσις dann ſelbſt zu K. G. wird, und was ſie erlangt, nicht in ihrer jetzigen Eigenſchaft als κτίσις, ſondern in ihrer einſtigen als K. G. erlangt, und P. drückt ſich verkehrt aus; oder auf einem andern, dann widerſpricht er ſich ſelbſt, indem er zwei Wege zum Heil annimmt, die κτ. zu demſelben Ziele gelangen läßt wie die K. G., ohne dieſelben Bedingungen erfüllt zu haben, was undenkbar iſt. Hieraus ſcheint zu folgen daß weder in dieſen Worten ein Argument liegen könne, die κτίσις von der Menſchheit im Gegenſatz gegen die Chriſtenheit zu faſſen, noch die Verbindung von ἐλ. τ. δ. als herrliche Freiheit richtig ſey. Eben ſo wenig würde gewonnen werden, wenn man mit Koppe durch ἐλ. καὶ δόξα erklären wollte, denn es bleiben dabei die hier bemerkten Schwierigkeiten ſämmtlich. Demnach iſt eine andere Erklärung aufzuſuchen. Nun muß, ſobald die vorige Verbindung nicht mehr Statt findet, ἡ δόξα τῶν τ. τ. θεοῦ verbunden werden, und dies giebt uns die wie mir ſcheint durch den Zuſammenhang geforderte und V. 18. ſchon angeregte Vorſtellung von dem herrlichen, majeſtätiſchen und ſeligen Zuſtande der K. G., welcher dereinſt eintreten ſoll. Der Genitiv aber iſt von ἐλευθερίαν abhängig zu machen, und die Frage, was für ein Verhältniß dadurch bezeichnet ſey? Wir wiſſen aber 1) daß ein der δουλεία in welcher die κτίσις ſich bis jetzt befindet, entgegen geſetzter Zuſtand gemeint ſeyn muß, 2) daß wir dieſen in einer Beziehung zur δόξα der K. G. zu denken haben. Behalten wir nun die bisher allenthalben als genügend befundene Bedeutung von κτίσις bei, und ſetzen zuerſt, wie man in mathematiſcher Analyſe thut, einen ganz allgemeinen Ausdruck, ſo glaube ich wird Niemand leugnen, daß P. hätte ſagen können: ἡ κτίσις ἐλευθερωθεῖσα κατασταθήσεται εἰς ἕξιν προσήκουσαν τῇ δόξῃ τ. τ. τ. θεοῦ, ſie wird befreit von der jetzigen Unterworfenheit in einen ſolchen Zuſtand verſetzt werden, wie er der δόξα der K. G. angemeſſen iſt. Nun werden dieſe zwei Glieder in ein einziges zuſammen gezogen, was den Erfolg hat daß anſtatt ἐλευθερωθεῖσα κατασταθήσεται nur das Eine Verbum ἐλευθερωθήσεται geſetzt wird, eine im Griech. ja ungemein häufige Kürze; dies gäbe den Satz: ἡ κτ. ἐλευθ. εἰς ἕξιν κ. τ. λ. Weiter aber verbinden nicht nur die Griechen bekanntlich ſehr gern in Einem

Satze Verbum und Subſtantivum Eines Stammes, und auch P. hat dergleichen (Gal. V, 1. τῇ ἐλευθερίᾳ, ᾗ ἡμᾶς χριστὸς ἠλευθέρωσε, wo auch ſtehn könnte εἰς ἥν —), ſondern es ſteht auch der δουλεία nichts als ἐλευθερία entgegen; wollte alſo P. jene ἕξις beſtimmter ausdrücken, ſo mußte er faſt ſagen εἰς ἐλευθ. τὴν προσήκ. κ. τ. λ. Dieſer Begriff aber: eine der δόξα der K. G. angemeſſene Freiheit, kann meines Erachtens bei der faſt grenzenloſen Weite der Bed. des Genit. auch durch ἐλευθ. τῆς δόξης ausgedrückt werden. Kann dieſe Erklärung Statt finden, ſo iſt der Sinn des ganzen Verſes: Auch die ſichtbare Schöpfung wird dereinſt von ihrer jetzigen Vergänglichkeit befreit und in einen Zuſtand verſetzt werden, wie er der Herrlichkeit der K. G. angemeſſen iſt. Gegen dieſen Sinn (auf den auch Ch. Schmidt gekommen war) iſt nichts einzuwenden; ſollte aber die Grammatik denſelben gar nicht erlauben, ſo würde man ſich an die Erklärung halten müſſen, welche oben nach Koppe, Tholuck, A. mitgetheilt wurde. Dahin kommen zuletzt auch die Erklärungen von de Wette und Meyer, welche den Genit. τῆς δόξης zwar als Gen. Appoſ. behandeln, die Freiheit welche in der Herrlichkeit der K. G. beſteht, aber wohl erkennend daß die Freiheit der Natur nicht wirklich in dieſer Herrlichkeit beſtehn könne, Zuſätze beifügen, nehmlich Erſterer: oder damit verbunden iſt, Letzterer: d. i. in einer dieſer Glorie homogenen Glorie; aber eben dadurch wie mir ſcheint die gegebene Erkl. des Genitivs wieder aufheben. — Die hier von P. vorgetragene Anſicht findet ſich ſonſt nicht mehr bei ihm vor, kann auch vielleicht manchen Widerſpruch der Dogmatiker und Metaphyſiker zu erdulden haben, bleibt aber immer ſchön und erhaben. Durch die menſchliche Verſunkenheit auch die Außenwelt gedrückt, entbehrend der Vollkommenheit die ſie beſitzen könnte, und gleichſam ſeufzend unter ihrer Laſt; aber beſtimmt zu ſchönerm Looſe, ſobald nur die Menſchheit ihrer Erlöſung wird theilhaft geworden ſeyn.

V. 22. 23. Einen Beweis von der Untrüglichkeit der V. 21. angezeigten Hoffnung (Meyer) vermag ich in dieſen VV. nicht zu erkennen; denn es geſchieht hier nichts als daß das Daſeyn eines Ringens und Strebens nach einem beſſeren Zuſtande als Thatſache des Bewußtſeyns hingeſtellt, und auf das gleiche Sehnen auch bei den Gläubigen aufmerkſam gemacht wird; dies aber iſt kein Beweis der Gültigkeit einer Hoffnung, ſondern nur eine beſtätigende Erläuterung deſſen was über die Sehnſucht der Natur im Obigen ausgeſprochen iſt. Οἴδαμεν, wir wiſſen, Darſtellung des Folg. als einer bekannten, zweifelloſen Sache, ſ. zu II, 2. Fragt man woher dies Wiſſen, ſo ſcheint mir die natürlichſte Antwort: aus der täglichen Wahrnehmung,

und weder auf die heidniſchen Mythen vom goldnen Zeitalter noch auf jüdiſche Dogmen geblickt werden zu müſſen. Daß die philoſophiſchen Optimiſten den gedrückten Zuſtand der Natur und ihr Ringen nach dem Beſſeren nicht anerkennen, was Reiche jener Antwort entgegen hält, konnte P. nicht hindern, da er es nicht wiſſen konnte, alſo auch uns nicht bei derſelben ſtehn zu bleiben. Ueber die Bedeutung der Präp. σὺν in den beiden folgenden Verbis finden ſich drei Meinungen; Beziehung auf die Chriſten, mit denen die Natur ſeufze, finden Calv., Par., Hunn., Thol., Scholz, Paulus, A. gewiß unrichtig wegen V. 23., wo das Seufzen der Chriſten als ein zu dem der Natur hinzutretendes bezeichnet wird; als Andeutung des gemeinſchaftlichen Seufzens faſſen ſie Beza, Beng., Heum., Flatt, Klee, Glöckler, Olshauſen, Meyer; als bloße Verſtärkung des einfachen Verbi Seml., Cramer, Chr. Schmidt, Köllner, A. — Reiche ſchwankt zwiſchen der erſten und zweiten, de Wette zwiſchen der zweiten und dritten dieſer Auffaſſungen. Wiefern aber die letzte doch genau genommen bloß willkürliche Annahme iſt, möchte wohl das beſte ſeyn ſich der zweiten anzuſchließen. Ὠδίνειν eig. Geburtswehen haben, und dies Bild iſt feſtzuhalten; die Schöpfung wird als ſeufzend und wie in Wehen liegend dargeſtellt, um einen beſſern Zuſtand ans Licht zu bringen; aber freilich bis jetzt noch immer nicht bis zur Geburt gediehen. So behält auch das ἄχρι τοῦ νῦν ſeine eigentliche Bedeutung, und iſt nicht nöthig, mit Nöſſelt, Koppe, Roſenm. durch hoc tempore zu überſetzen, was es nicht bedeuten kann. Vgl. zu V, 13. V. 23. iſt bei οὐ μόνον δὲ der Satz V. 22. zu suppliren; die das Subjekt bezeichnenden Wörter werden in unſern krit. Hülfsmitteln unglaublich verſchieden geleſen, doch ſo daß die Varr. ſich ſämmtlich auf ἡμεῖς beziehn, das Theils gänzlich fehlt, Theils verſchieden geſtellt, Theils zweimal erſcheint; überwiegende Auktorität zeigt ſich nach keiner Seite hin. Die Verſchiedenheit in der Stellung von ἡμεῖς erregt gegen dies Wort einen bedeutenden Verdacht, die verſchiedenen Vorſtellungen vom Subjekte ſelbſt haben unſtreitig auf die Lesart eingewirkt; mit Sicherheit zu beſtimmen was P. ſelbſt geſchrieben, möchte unmöglich ſeyn, doch möchte ich als den wahrſcheinlich urſprünglichen Text den anſehn, den Lachm. aus B. Epiph. gegeben hat: ἀλλὰ καὶ αὐτοὶ τὴν — ἔχοντες, καὶ αὐτοί; doch auch ἡμεῖς an der erſten Stelle, das Meyer hier beibehalten will, kann gebilligt werden. So lange aber nach αὐτοὶ der Artikel fehlt — nur ein. Min. und Verſſ. bieten ihn — kann das nachfolgende Particip nicht unterſcheidender Relativſatz (wir die da haben) ſondern nur ein zum Subj. conſtruirter Nebenſatz ſeyn, ſey er dann cauſſal oder conceſſiv

oder wie auch ſonſt zu faſſen. Damit aber ſchwindet **auch** die Möglichkeit, in unſerm Satze zwei getrennte Subjekte **zu** entdecken, Solche welche die ἀπ. τ. πν. haben, und ἡμεῖς αὐτοί, eine Vorſtellung die neuerlich wieder bei Paulus, Benecke, Glöckler, Köllner erſchienen iſt; wir können aber überzeugt ſeyn, wir haben nur Ein Subjekt. Nicht minder aber *erledigt* ſich hierdurch die Meinung derer welche nicht die *Gläubigen* überhaupt, ſondern nur eine beſonders bevorzugte Klaſſe derſelben, etwa die Apoſtel (Orig., Dek., Mel., A.), oder die erſten Chriſten des Pfingſtfeſtes (Turretin, A.) als *Subjekt* annahmen, denn auch dies wäre nur möglich, wenn das *Participein* unterſcheidendes Merkmal deſſelben enthielte. Da nun *alſo* in den Worten durchaus nichts liegt, was das Geſagte nur *auf* einen Theil der Gläubigen *) zu beſchränken nöthige, auch eine ſolche Beſchränkung dem Geiſte unſers Ap., der allen Chriſten gleiches Heil und gleiche Heilsgüter zugedacht glaubt, ganz entgegen ſeyn würde, ſo nehmen wir mit der größten Mehrzahl der Ausll. an, er ſpreche hier von allen Gläubigen ohne Unterſchied. Nicht nur die uns umgebende Natur, ſagt alſo der Ap., iſt in Seufzen und Wehen begriffen nach einem beſſern Zuſtande, ſondern auch wir — auch wir ſelbſt ſeufzen bei uns ſelbſt (ἐν ἑαυτοῖς. Es fehlt an jedem Grunde dies mit Schultheß für ἐν ἀλλήλοις zu nehmen) d. h. in unſerm Gemüthe, indem wir u. ſ. w. Das Participialglied iſt meines Erachtens nicht bloße Angabe der Umſtände unter welchen das στενάζειν erfolge, auch nicht cauſſal (Bengel), ſondern conceſſiv zu faſſen; während oder obwohl wir haben. Denn eben hierin liegt die Steigerung. Die Gläubigen ſind durch den Beſitz der ἀπ. τ. πν. beſſer geſtellt als die κτίσις, die ſie nicht hat noch haben kann, befinden ſich aber doch noch in einem Zuſtande der Unvollkommenheit, der ihnen Seufzer nach dem Beſſern abdringt. Ἀπαρχή, wie die Gr. Wörterbücher zeigen, die Erſtlinge die den Göttern geopfert werden, überhaupt Alles was man von einer Sache wegnimmt und den Göttern weiht, ehe das Ganze zum profanen Gebrauche kommt. Eben ſo die Erſtlingsgaben der Juden von Feldfrüchten oder Vieh. Bei unſerm Ap. heißt 1 Kor. XVI, 15. das Haus des Stephanas ἀπ. τῆς Ἀχαΐας, Röm. XVI, 5. Epänetos ἀπαρχὴ τῆς Ἀσίας εἰς χριστόν, als die Erſten welche in Ach. und Aſien gläubig geworden waren, und eben ſo wird Chriſtus als der Erſterſtandene 1 Kor. XV, 20. 23. ἀπαρχὴ genannt. Wenn X, 16. ἀπαρχὴ (parall. ῥίζα) dem

*) Patriarchen und Propheten des A. T., mit Scholz hier zu finden, erlaubt das Präſens nicht, geſetzt auch daß ſonſt ihre Erwähnung hier am rechten Orte wäre.

φύραμα (parall. οἱ κλάδοι) entgegen ſteht, ſo iſt ebenfalls nur an den zuerſt und vor den Uebrigen zum Glauben gekommenen Theil der Juden zu denken, welcher durch dies Wort nicht etwa als beſſer dargeſtellt werden ſoll, da auch das φύραμα ſo gut als die ἀπ. als ἅγιον bezeichnet wird. P. denkt mithin die ἀπ. immer nur als Erſtlinge, das Erſte in ſeiner Gattung, nicht als das Vorzüglichſte. In der Verbindung ἀπ. τ. πνεύματος kann der Genit. entweder ſubjektiv, oder partitiv, oder Statt einer Appoſition gebraucht ſeyn. Wenn ſubjektiv, ſo ſind ἀπαρχὴ τ. πν. die erſten Gaben welche der Geiſt gegeben hat, entweder der Zeit oder dem Werthe nach. Wenn jenes, ſo wäre der Sinn: obwohl wir zuerſt die Gaben des Geiſtes empfangen haben, d. h. die Erſten ſind — in Vergleich mit denen die ſie nach uns noch empfangen werden —, welche ſie empfangen haben. Dann aber fragt man erſtlich, warum P. nicht vielmehr λαβόντες als ἔχοντες geſchrieben habe, ſodann, ob denn in Bezug auf das Seufzen nach dem Beſſeren ein Unterſchied ſeyn könne zwiſchen denen welche früher und ſpäter die Gaben des Geiſtes empfangen haben, und endlich, wenn auch einer wäre, ob hier Gläubige Gläubigen, und nicht vielmehr alle Gläubigen der κτίσις entgegen zu ſetzen ſeyen, und offenbar entgegen geſetzt werden? Der Annahme daß die dem Werthe nach erſten Gaben zu verſtehn ſeyn, ſteht entgegen daß erſtlich dieſe Deutung im Sprachgebrauche des Ap. nicht begründet iſt, zweitens ein ſolcher Gedanke nur dann Statt finden könnte, wenn P. hier nur von ſich und den App., nicht aber wenn er von allen Chriſten ſpricht, von denen er doch nicht wird behaupten wollen daß ſie die beſten Gaben des Geiſtes ſammt und ſonders ſchon erhalten haben. Die partitive Auffaſſung hat die meiſten Anhänger, theilt ſich aber ebenfalls in zwei Hauptformen. Die Einen (neuſtens Reiche, de Wette, Meyer), denken wieder an die erſten Chriſten im Gegenſatz gegen die noch unbekehrte Menſchheit, nehmen alſo das πνεῦμα als ein Ganzes das ſich nach und nach unter die Geſammtmaſſe der Menſchheit vertheilen ſolle, und den bereits vergebenen Theil als die ἀπαρχήν. Sey dies, und in bildlicher Darſtellung kann man die Möglichkeit einer ſolchen Auffaſſung an ſich nicht leugnen; aber hier kehren die Gründe wieder, welche ſchon oben gegen eine ähnliche Auffaſſung zu ſprechen ſchienen. Hier genügte durchaus τὸ πνεῦμα ἔχοντες. Die Andern (Calv., Piſc., Par., Heum., Seml., Flatt, Stengel, A.) denken unter πν. das Ganze der Gaben welche der Geiſt giebt, aber verſchiedene Grade des Beſitzes, und verſtehn unter der ἀπαρχὴ die Erſtlingsgaben, welche als Unterpfand der einſt vollſtändigen Darreichung zu betrachten ſeyen. Daß P. ein Mehr und Minder des empfangenen πνεῦμα anerkenne, iſt wohl unzweifelhaft, er mußet

ja, wenn er nicht behaupten wollte, daß alle Chriſten ſofort die höchſte Vollkommenheit des geiſtigen Lebens erlangt hätten, daß er alſo auch das bereits Empfangene im Gegenſatz gegen das noch zu Empfangende die ἀπαρχὴν des Geiſts nennen könne, liegt am Tage; gegen die κτίσις erſcheint der richtige Gegenſatz, denn ſie hat gar kein πνεῦμα, die Chriſten die Erſtlingsgaben deſſelben, das aber iſt Beiden gemein, daß das Vollkommene noch fehlt. Eins aber ſteht entgegen; dies Vollkommene iſt im gegenwärtigen Zuſammenhange nicht der volle Beſitz des πνεῦμα, ſondern der vollkommene Zuſtand des Seyns, die δόξα deren die Gläubigen jetzt noch harren. Zwar iſt das πν. das Unterpfand ihres Empfangs (V. 11. 15—17. 2 Kor. V, 5. Eph. I, 14.), und alſo wer die ἀπ. deſſelben hat, hat auch die Anwartſchaft auf die künftige Seligkeit; aber dies kann wenigſtens bei dieſer Auffaſſung nur durch Schließen herausgebracht werden, und da hätte P. wirklich beſſer geſagt: τὴν ἀπ. τῆς δόξης. Doch folgt hieraus noch nicht ſchlechthin die Unrichtigkeit dieſer Auffaſſung, wiefern P. ſeinen Leſern auch wohl einen ſo leichten Schluß zutrauen konnte. Vertritt endlich der Genit. die Stelle einer Appoſition (Wahl, Winer Gr. S. 301. Flatt), ſo iſt der Geiſt ſelbſt die ἀπαρχή, das Haben deſſelben iſt der erſte Anfang des beſſern Seyns, die erſte Gabe die uns (ſ. d. ang. St.) die Ertheilung der übrigen und der κληρονομία ſelbſt verbürgt, er iſt ein Vorzug von der κτίσις, der wohl ſcheinen könnte das Seufzen unnöthig zu machen, aber es doch noch Statt finden läßt, eben darum, weil er nur ἀπαρχὴ des Ganzen iſt, und die Seele ſich nach der Vollendung ſehnt. Von Seiten des Zuſammenhangs ſteht dieſer Erkl. nichts entgegen, ſprachwidrig (de Wette) iſt ſie keineswegs, da dieſer Gebrauch des Genit. bei unſerm Ap. nicht ſelten iſt; auch „mißverſtändlich" (Meyer) kann ich ſie nicht nennen, da der Zuſammenhang den Leſer faſt nöthigte ſeine Worte ſo zu faſſen. Ich halte ſie daher noch ferner feſt, und überſetze: obwohl wir die Erſtlinge des Heils, nehmlich den Geiſt, beſitzen. — Der zum Prädikat gefügte Beiſatz υἱοϑ. — σώματος hat Einiges was auffallen kann. Wir erwarten die υἱοϑεσία, heißt es da. Aber wir haben ſie ja ſchon (V. 14—16.), wie können wir ſie noch erwarten? Die einzige mögliche Antwort iſt die welche in verſchiedener Form bei Orig., Theod. und den Meiſten gefunden wird, was wir jetzt haben, ſey nur der Anfang, beſtehe mehr in der Idee als in der Wirklichkeit, im Glauben als im Beſitz, die Vollendung trete erſt im andern Leben ein. Das iſt zuzugeben, auch als pauliniſcher Gedanke wohl, obgleich er's nirgends ausſpricht; aber auffällig bleibt, nachdem er ihrer ſchon und zwar vor kurzem erſt, erwähnt, daß er ihr keinen Artikel beifügt, während man doch ſagen könnte:

υἱοθεσίαν haben die Gläubigen ſchon jetzt, aber τὴν υἱοθ. die ganze, volle, unbedingte Sohnſchaft, fehlt ihnen noch; und Gal. V, 5., wo allerdings etwas ähnliches Statt findet, iſt doch keine Erwähnung der δικαιοσύνη voraus gegangen. Doch ſey dies, die υἱοθ. wird durch die Appoſ. τὴν ἀπολ. τ. σώματος erklärt. Verſteht man dieſe mit Stolz, Reiche, A. als Entledigung vom Körper, ſo möchte dies ſprachlicher Seits wohl angehn, aber an die Befreiung vom σῶμα τοῦ θανάτου, deren VII, 24. erwähnt worden iſt, könnte nicht gedacht werden, denn dieſe erfolgt ſchon in dieſem Leben, eine völlige Befreiung vom Leibe aber erwartet P. bekanntlich nicht, vielmehr zu der Zeit auf welche die Erwartung hier gerichtet erſcheint, neue Ueberkleidung mit dem Auferſtehungsleibe, und iſt auch dieſer nicht der alte, irdiſche, ſo hätte doch P., wenn er darauf hindeuten wollte, σῶμα nicht ſchlechthin, ſondern nur mit einem bezeichnenden Beiſatze ſagen können. Richtiger iſt daher gewiß die Auffaſſung der Meiſten, er ſpreche von einer Erlöſung die dem Leibe ſelbſt zu Theil werden ſolle, nehmlich von der Entledigung deſſelben von Vergänglichkeit und Unvollkommenheit, welche zur Zeit der Paruſie erfolgen ſoll. Aber die Frage bleibt nun freilich übrig, ob denn P. die υἱοθ., die ganze, volle, einſt erwartete, in nichts anderem ſuche als in dieſer Erledigung des Leibes, um ſie ſo wie hier geſchieht, dadurch erklären zu können? Schwer iſt es dies zu glauben, und gern würde man ſich der Auktorität von DFG. Ambrst., welche υἱοθεσίαν auslaſſen, hingeben, indem nicht geleugnet werden mag, daß aller Anſtoß dadurch ſchwinde, wenn nicht dieſe Auktorität eines Theils zu unbedeutend wäre, andern Theils gar leicht bloß auf dem Anſtoß ruhen könnte, den das weggelaſſene Wort auch ehedem ſchon machen mußte. So bleibt es ungewiß, ob P. es geſchrieben, und wirklich die υἱοθ. in die Erledigung des Leibes geſetzt, oder dies Wort eine ſehr frühe, und daher in die meiſten Hülfsmittel gekommene Gloſſe ſey.

V. 24. 25. Der hier ausgeſprochene Gedanke, daß die Gläubigen ſich nach der Erlöſung ſehnen, konnte für ſchwache Gemüther einen Anſtoß haben, die wohl glauben mochten, mit der Annahme des Glaubens und der Erlangung der δικαιοσύνη höre alles Sehnen auf, und müſſe nun der volle Genuß des Heils ſogleich eintreten, und die ſich daher verwundern mußten, hier wieder von Sehnſucht zu hören, und im Leben dann auch zu finden, daß es noch nicht beſſer geworden war. Für Solche iſt der kurze Abſchnitt der zwei nächſten Verſe eingefügt, der ihnen zeigen ſoll, wie das Weſen des Chriſtenlebens auf Erden nicht ein Haben und Genießen, ſondern ein Hoffen und Erwarten ſey. Die letzten Worte V. 25. zeigen deutlich, wie der

Hauptzweck dieſer Stelle Erläuterung des ἀπεκδεχόμεθα V. 23. ſey. Vom erſten Satze τῇ — ἐσώθημεν iſt die gewöhnliche Erklärung, wie ſie in den Händen der neuſten Ausll. ſich geſtaltet hat: In (der) Hoffnung haben wir das Heil erlangt (ſind gerettet, ehedem: ſelig), und der Sinn: wir haben es zwar erlangt, aber nicht in der Wirklichkeit, ſondern nur als Anwartſchaft und Gegenſtand des Hoffens, nach Grot. (salutem aeternam non habemus adhuc sed speramus) und Bengel (ita salvati sumus ut supersit etiamnum quod speremus et salutem et gloriam). Der Gedanke an ſich iſt unverwerflich, aber kann man auch der Erkl. in ihrer neuſten Geſtaltung nicht mehr zum Vorwurf machen wie der früheren, daß ſie das Verbum ſelbſt falſch deute, ſo wird doch bei derſelben 1) dem vorgegriffen, was der Ap. im nächſten Satze erſt aus dem Begriffe der Hoffnung ableiten und im folgenden dann als weſentlich darin enthalten erweiſen wird, nehmlich daß man nicht habe was man hoffe, der Beſitz in Hoffnung kein wirklicher Beſitz ſey; 2) der Artikel vor ἐλπίδι ganz vernachläſſigt, indem auch die welche ihn in ihrer Ueberſetzung ausdrücken, immer nur den Satz ausſprechen, die σωτηρία ſey nur eine gehoffte, dies aber nur heißt (ἐν) ἐλπίδι σωθῆναι, nicht aber τῇ ἐλπίδι, was auf eine beſtimmte, den Leſern bekannte Hoffnung deutet; 3) ſo wenig ich zugeben kann daß τῇ ἐλπ. = ἐπ' ἐλπίδι ſey (Koppe, Böhme — auf die Bedingung der Hoffnung —, Tholuck — auf Hoffnung —), oder für die Hoffnung bedeute (Glöckler), ſo wenig leuchtet mir ein daß es in bloß beſchränkender Bedeutung beſage: in der Hoffnung, als Gegenſatz von: in der Wirklichkeit. ἐσώθημεν bedeutet: wir ſind errettet worden, und bezeichnet das σωθῆναι ohne alle Rückſicht auf gegenwärtigen — wirklichen oder idealen — Beſitz, welche das Perf. erfordern würde, als etwas einmal geſchehenes, in der Vergangenheit geſchehenes; dies aber iſt in ſeinem Weſen nichts anderes als das σωθῆναι ἀπὸ τῆς ὀργῆς, das wir bei I, 16. als den wahren Inhalt des Verbi bei P. kennen gelernt haben. Dies aber iſt jedem Chriſten wirklich ſchon widerfahren, der Tod Chriſti hat es der Menſchheit möglich gemacht, die Annahme des Glaubens hat es in den Individuen zu Stande gebracht, ſo daß nur noch die ἀποκάλυψις und die ἀπολύτρωσις zur Vollendung fehlen. Sagte nun P. τῇ γὰρ πίστει ἐσώθημεν, ſo würde Niemand ſich bedenken den Dativ inſtrumental zu faſſen, denn Jeder würde darin einen nicht pauliniſchen Satz erkennen. Nun ſagt er zwar dies nicht, aber 1) ſpricht er von etwas geſchehenem, geſchehen aber iſt noch nichts als das σωθῆναι welches τῇ πίστει erfolgt; 2) ſcheint der Dativ nur inſtrumentale Faſſung zu geſtatten; 3) führt der Artikel auf Etwas was die Gläubigen als Solche ſämmtlich kennen

und haben, ἡ ἐλπ. iſt = ἡ ἐλπ. ἡμῶν; 4) iſt ein weſentliches Merkmal der pauliniſchen πίστις die ἐλπίς (ſ. zu I, 17.), P. aber, ſo gut er die drei Theile des chriſtlichen Lebens, π., ἐλπ., ἀγάπη (1 Kor. XIII, 13. 1 Theſſ. I, 3.) bisweilen in zwei, nehmlich π. und ἀγ. zuſammen zieht, alſo offenbar die ἐλπὶς in der πίστις verſchwinden läßt, ſo gut muß er, wenn der Zweck der Darſtellung es fordert, auch einmal aus der π. das Merkmal der ἐ. allein herausſtellen, die π. ſelbſt in ihrer Eigenſchaft als Hoffnung erſcheinen laſſen können. Wenn ich daher mit Chryſ., Köllner, de Wette, annehme, er habe das hier gethan, habe das was er ſonſt dem Glauben zuſchreibt, hier einmal demſelben in dieſer Eigenſchaft beigelegt, und um dies thun zu können die Benennungen vertauſcht, und habe es für den Zweck gethan, ſeinen Leſern zu zeigen wie ſie als Glaubende nothwendig auch Hoffende ſind, ſo glaube ich nicht daß ich ſeinen Sinn verfehle, oder darum weil er anderwärts die beiden Begriffe trennt, dieſe Auslegung ſo unbedingt wie Meyer gethan für falſch anſehn zu müſſen. In den Zuſammenhang paßt ſie vortrefflich. Durch unſern Glauben der ſeinem Weſen nach eine Hoffnung iſt, ſind wir errettet — und zu Kindern Gottes erhoben — worden. Nun gehört zum Hoffen ſchlechterdings der Nichtbeſitz, alſo dürfen wir uns nicht wundern daß, ſo lange wir im Glauben leben, wir nicht haben was wir hoffen, ſondern es erwarten und uns darnach ſehnen. Der Satz: es liegt im Begriffe, gehört zum Weſen der Hoffnung, daß das Gehoffte nicht vorhanden ſey, wird ſo ausgedrückt: ἐλπὶς βλεπομένη οὐκ ἔστιν ἐλπίς, eine Hoffnung die man ſieht, d. h. deren Gegenſtand vor Augen, ſchon gegenwärtig iſt, iſt keine Hoffnung, alſo affirmativ: wo Hoffnung iſt, da wird ihr Gegenſtand nicht geſchaut und beſeſſen, ſondern erwartet. Dies der wahre Oberſatz, dem ſich als Unterſatz der im vorigen enthaltene: wir als Glaubende ſind Hoffende, anſchließt, um den Schluß: alſo haben wir das Gehoffte nicht, ſondern erwarten es, herbei zu führen. Der Apoſtel aber bewegt ſich nicht in dem ſtrengen Leiſten logiſcher Schlußformeln, ſondern hat, indem er die Sache gab, ihr eine freiere Form ertheilt. Der nächſte Satz ὃ γάρ — ἐλπίζει; dient bloß der Begründung des voran gehenden. Hoffnung, hat er geſagt, deren Gegenſtand vor Augen liegt, iſt keine Hoffnung; denn, fährt er fort, was Einer ſieht, wie ſollte er das erſt hoffen? und hierauf reiht ſich denn der Schlußſatz fortſchreitend, wie dieſe Art der Beweisführung es fordert, an, wenn wir aber hoffen was wir nicht ſehen d. h. wenn wir alſo (nach V. 24.) hoffen, zur Hoffnung aber weſentlich das Nichtſehn gehört, ſo folgt nothwendig das ἀπεκδέχεσθαι deſſen V. 23. erwähnt hat. Hinzu tritt aber noch ein Begriff der in den Prämiſſen nicht ent-

halten iſt, nehmlich der der ὑπομονὴ, welche mit dem Erwarten verbunden ſey. Ueberſetzen wir ὑπ. durch Geduld, ſo fragt ſich, da unſer Wort zweierlei bedeutet, nehmlich ſowohl das Ruhige, Leidenſchaftsloſe des Wartens als die Standhaftigkeit des Ertragens, welches von beiden hier gemeint ſey? An und für ſich würde von der Einen ſo gut geredet werden können wie von der Andern; wiefern aber ὑπομονὴ nach Ableitung ſowohl als Gebrauch des N. T. niemals die wartende Geduld zu bezeichnen ſcheint, werden wir wohl nur an das Ausharren, ruhige Erdulden in den παθήμασι τοῦ νῦν καιροῦ, von denen die Gedankenreihe ihren Anfang genommen hat, zu denken berechtigt ſeyn. Wenn wir nun bedenken daß der Beiſatz dem eigentlichen Schluſſe nicht angehört, und 2) dem στενάζειν V. 23. gewiſſermaßen entgegen geſetzt iſt, ſo werden wir zwar nicht behaupten wollen daß ἀπεκδεχόμεθα bedeute: wir müſſen erwarten, was wohl auch die Meinung derer welche ſo überſetzen (zuletzt Köllner) nicht geweſen iſt, wohl aber das erkennen daß P. dieſe Worte beigefügt habe, um ſeinen Leſern bemerklich zu machen, wie die ὑπομονή, das ſtandhafte Ausharren in den Leiden der Gegenwart, mit dem Erwarten des Chriſten unzertrennlich, und zwar darum verbunden ſei, weil ſein Erwarten nicht ein grundloſes Sehnen, ſondern ein Hoffen ſey. Und inſofern erkennen wir in der That einen paränetiſchen Zweck in dieſem Beiſatze.

V. 26. ſchließt ſich durch ὡςαύτως eng an V. 25., und zwar an den letzten Gedanken δι᾽ ὑπομονῆς ἀπεκδ. an. Wir harren mit Geduld, hat P. geſagt; doch nicht dies nur, fährt er fort, ſondern auch u. ſ. w. Durch das Adv. bezeichnet er den Beiſtand des Geiſtes als hinzukommend zu der eigenen Geduld der Gläubigen, um das Harren in der Zeit der Trübſal zu erleichtern. τὸ πνεῦμα hat wunderſame Deutungen erfahren; ſo meint Chryſoſt., dem ſich Theoph. und Oek. anſchließen, es bedeute denjenigen der in der älteſten Kirche das πνεῦμα τῆς προςευχῆς empfangen gehabt, und von dieſem erfüllt in der Gemeine öffentlich für das Ganze derſelben gebetet, und die andern damit zugleich beten gelehrt habe; Lyranus dachte an den Schutzengel jedes Menſchen; nach Auguſt. tract. 6. in Johann. ſoll es caritas ipsa ſeyn; Andere, von Corn. a. Lap. nicht genannte, erkannten darin den Geiſt, d. h. die höhere Natur des Menſchen ſelbſt, und ſo Paulus (unſere innerſte, höchſte Kraft des Wiſſens und Wollens, das ächte Ich VII, 25.), Benecke (das unveränderlich Göttliche in uns, was durch den Leib der Sünde verdunkelt und gefeſſelt war), Stengel (der durch Chriſtus in uns zum Leben auferweckte Geiſt); Morus, Roſenm., Reiche, die chriſtliche Geſinnung,

Köllner, das neue chriſtliche Lebenselement. Doch die Mehrzahl bleibt auch in unſerer Stelle bei der Erklärung, die ſich zuerſt darbietet und gewiß allein pauliniſch iſt, von dem in uns wohnenden und wirkenden Geiſte Gottes. συναντιλαμβάνεται. Das Verb. ἀντιλ. bedeutet zuerſt anfaſſen, und hieraus dann weiter unterſtützen oder Hülfe leiſten (Luk. I, 54. Apg. XX, 35.), und regiert ſeiner Natur nach den Genitiv; das Comp. συναντ. kommt noch Luk. X, 40. vor, wo man es zwar allenfalls überſetzen könnte: mit angreifen, aber die wahre Bedeutung doch die des Unterſtützens iſt. Die Conſtruktion mit dem Dativ rührt von der Präp. σύν. Ob dieſe nun noch etwas beſonderes bedeute, iſt man nicht ganz einig; Einige, wie Calv., Beza (una sublevat. Particula σὺν ad nos laborantes refertur), Meyer denken an ein gemeinſames Wirken des Menſchen mit eigner Kraft und des heiligen Geiſtes, Andere, wie Ludw. de Dieu an ein Mitwirken des Geiſtes mit Vater und Sohn, Glöckler an Gleichzeitigkeit der Schwachheit und des Beiſtandes. Nur die erſte dieſer Auffaſſungen kann zur Beiſtimmung einzuladen ſcheinen, aber erſtlich zeigt die Stelle Luk. X, 40. ἵνα μοι συναντιλάβηται (nehml. τοῦ ἔργου), wo Niemand iſt, mit dem Maria der Martha helfen könne, daß es nicht nothwendig iſt eine ſolche Zweiheit der ἀντιλαμβανομένων zu denken; ſodann würde dann P. haben ſchreiben müſſen συναντιλ. ἡμῖν τῆς ἀσθενείας, nicht aber τῇ ἀσθ. ἡμῶν, denn ſobald man das Verbum als mit Jemand unterſtützen faßt, muß der Dativ die mitunterſtützende Perſon bezeichnen, was die ἀσθ. ſelbſt durch die kühnſte Perſonification nicht werden kann. συναντ. τῇ ἀσθ. kann nur bedeuten: der Schwachheit zu Hülfe kommen, und ſelbſt für verſtärkend (Reiche) kann ich die Präp. nicht mehr anſehn. So auch Kölln. und Olsh. Der Sing. τῇ ἀσθενείᾳ (für Rec. ταῖς ἀσθενείαις), den Lachm. und Meyer aufgenommen, die neuſten Ausll. gebilligt haben, ruht auf dem Zeugniſſe von **ABCD**, vielen Min. Syr. Erp. Vulg. Or. lat. Cyr. Hier. Dam. Idac. Aug. Ambr. Vigil. tapſ. Sedul. Beda (**FG**. haben τῆς δεήσεως), und erſcheint ſchon deßhalb vorzüglicher; nicht minder aber darum, weil hier gar nicht von einzelen Schwachheiten, ſondern von der Schwachheit der Gläubigen überhaupt die Rede iſt. Es verſtehn aber dieſelbe von der Schwachheit des Gebetes Ambroſiaſt., Beng., Meyer, wegen des Folgenden; ſehe ich aber auf den Zuſammenhang mit dem Vorhergehenden, ſo erſcheint mir dies zu eng, und ich halte dafür, das Wort ſey allgemeiner zu faſſen, bezeichne aber hier in ſeiner Beziehung zum eigenen ἀπεκδέχεσθαι δι' ὑπομονῆς das Schwachwerden im Glauben zur Zeit der Leiden der Gegenwart, welches ſich denn auch darin äußere, daß das ge-

drückte Gemüth ſich zwar an Gott wenden wolle, **aber nicht** wiſſe um was es bitten ſolle und in welcher Art. Aehnlich neuſtens Reiche*). τὸ γὰρ — οἴδαμεν**). Der Artikel hat nichts auffallendes; bemerkenswerth iſt die Kürze mit welcher καθὸ δεῖ an die erſte Frage τί προσευξ. angeknüpft iſt***). Der Sinn: was, und wie auf die rechte Art wir beten ſollen, d. h. welches der Gegenſtand und welches die Form und Faſſung unſers Gebetes ſeyn ſoll. Ἐντυγχάνειν τινί, ſich an Jemand wenden, vornehmlich mit Bitten (Weish. VIII, 21.); der Gegenſtand oder die Perſon auf welche ſolch Bitten ſich bezieht, entweder unbeſtimmt durch περί (Apg. XXV, 24.), oder mit beſtimmter Anzeige freundlicher oder feindlicher Abſicht durch ὑπὲρ (Hebr. VII, 25.) oder κατὰ (Röm. XI, 2.) eingeführt. Jenes alſo Fürbitte für Jemand einlegen, fürbitten. In der Verbindung ὑπερεντυγχάνειν haben einige das Präſidium finden wollen, welches der heil. Geiſt über unſere Bitten führe (Corn. a Lap.), Andere die Größe und den Eifer dieſer Vertretung (Luther, Erasmus, Heumann); aber ſelbſt wenn ὑπὲρ ἡμῶν ächt ſeyn ſollte, würde man nichts weiter als eine an ſich nicht nothwendige Häufung der Präp. darin anzuerkennen haben; ſind dieſe Worte gar nur ſpäterer Zuſatz†), ſo kann ſie als Erſatz derſelben gar nicht fehlen. Ob die στεναγμοὶ ἀλάλητοι mit denen der Geiſt — im Herzen natürlich, wo er wohnt, und wo das Gebet Statt finden muß, um als des Menſchen eigenes angeſehn zu werden — die Gläubigen unterſtützt, unausgeſprochene ſind, d. h. ſolche die aus irgend einer Urſache nicht in wirkliche Worte gefaßt werden, oder unausſprechliche, d. h. ſolche die nicht in Worte gefaßt werden können, darüber ſind die Erklärer nicht einig, werden es auch niemals werden können. Denn — mögen wirs uns nun geſtehn oder nicht — wie P. ſelbſt ſie ſich gedacht, ja ich wage zu behaupten, ſelbſt was er eigentlich ſo genannt, das weiß kein Menſch, da er von

*) Frühere Erklärungen können, da ſie auf der andern Lesart ruhen, hier nicht mehr in Rückſicht kommen.

**) προσευξόμεθα bieten DJ, viele Min. Chryſ. (irgendwo) Naz. Cyr. h. Theod. Makar. Dam. Oek. (προσευχόμεθα FG). Reiche nennt dies „unſtreitig richtige Lesart", ich ſehe aber keinen Grund, weder in der Auktorität, noch im Gedanken, der nicht geändert wird.

***) Daß nehmlich dieſe Worte ſo, und nicht nach Glöcklers Meinung mit οὐκ οἴδαμεν (wir wiſſen es nicht, wie wir es wiſſen ſollten) zu verbinden ſeyen, liegt am Tage.

†) Sie fehlen in ABDFG. Arm. Epiph. Dam., und ſind alſo gewiß ſehr zweifelhaft, daher auch Lachm. und Meyer ſie getilgt haben. Ich kann nicht leugnen daß ich ſie ungern aufgeben würde, ſo kahl als durch ihr Abweſen die Rede, und ſo hart die Ellipſe iſt.

Dingen ſpricht, die nicht mit dem Verſtande conſtruirt, ſondern bloß im innerſten individuellen Leben erfahren werden können. Da faßt nun Jeder die Sache auf, wie ſie dem eigenen Syſtem oder auch Gefühle und der eigenen Erfahrung am angemeſſenſten erſcheint, und hält dies für das Richtige. Derjenige aber, der ſich beſcheiden gelernt hat Vieles nicht zu wiſſen, enthält ſich jeder Deutung, und begnügt ſich mit dem was einzig ſicher ſteht, und vielleicht ſo ausgeſprochen werden könnte: Paulus urtheilt, die Unterſtützung des in den Gläubigen wohnenden und wirkenden göttlichen Geiſtes erſtrecke ſich auch auf die Gebete, welche ſie in dieſem Stande des Hoffens und Erwartens an Gott richten. Ihnen für ſich allein ſey weder der rechte Gegenſtand noch die gehörige Weiſe des Gebetes offenbar; aber der Geiſt durch deſſen Trieb und Leitung ſie Gottes Kinder werden, ſey ihr Vertreter durch ſtilles Seufzen des Herzens ohne klares Bewußtſeyn beſtimmten Anliegens.

V. 27. Die Frucht des Seufzens. ὁ ἐρευνῶν τ. κ., der Erforſcher der Herzen, eine für den Zweck ſehr paſſende Umſchreibung des Namens Gottes, indem ſie unter den allgemein anerkannten Eigenſchaften Gottes diejenige heraushebt, welche am ſicherſten dahin führen konnte, auch diejenigen denen ein ſolches Gebet ohne beſtimmten Stoff, ja ohne ausgeſprochenes Wort einen Anſtoß geben, oder die Möglichkeit der Erhörung zweifelhaft machen mochte, zu belehren. οἶδε — πνεύματος. Er weiß, verſteht, was das φρ. τ. πν. ſey. Manche Erklärer wollen in dem οἶδε nach Analogie des hebr. ידע mehr finden, nehmlich den Gedanken, Gott bemerkt das φρ. mit Wohlgefallen; aber daß dies nicht der Sinn iſt, geht Theils aus der gewählten Bezeichnung Gottes, Theils auch daraus hervor, daß er dann nur geſetzt haben würde οἶδε τὸ φρ., nicht aber τί τὸ φρ. φρόνημα iſt hier nicht wie oben V. 6. als Streben und Trachten, ſondern als der Sinn, die Meinung, und der Zweck jener ſtillen Seufzer zu faſſen; er weiß was das πνεῦμα mit ihnen ſagen will. Der Gedanke iſt alſo der: obwohl die στεναγμοὶ mit welchen der Geiſt den Betenden vertritt, ἀλάλητοι ſind, ſo daß ein Menſch ſie nicht verſtehn, daher auch nicht erhören könnte, ſo ſind ſie doch für Gott als den Erforſcher der Herzen nicht unverſtändlich. Im letzten Satze ὅτι — ἁγίων wird ὅτι von den Meiſten (auch Kölln., de Wette) cauſſal gefaßt (weil oder denn), von Einigen aber (Grot., Ben., Reiche, Meyer) explicativ. Nach bekannter Attraktion, ſagt Meyer zur Rechtfertigung; aber dieſe findet hier nicht Statt, weil es nicht heißt: οἶδε τὸ φρ. ὅτι κ. τ. λ. ſondern τί τὸ φρ., ſo daß der Satz höchſtens noch Epexegeſe ſeyn könnte, er weiß, was das φρ. des Geiſtes iſt, nehmlich daß es u. ſ. w., und da un-

ſer Satz nicht den Inhalt, ſondern die Beſchaffenheit des φρ. ausſpricht, müßte dann noch τί für ὁποῖον oder ὁποῖόν τι geſagt ſeyn. Von Seiten der Sprache ſteht daher dieſe Auslegung nichts weniger als gut. Wie von Seiten des Sinnes? κατὰ θεόν, das ſchon durch ſeinen Platz ſich als Hauptwort im Satze anzeigt, kann lokale Bedeutung haben, bei Gott, wie Böhme und Reiche es erklären, aber faſſe man dann ὅτι wie man wolle, es kommt ein gar zu müßiger Gedanke heraus: Gott (bei dem der Geiſt den Betenden vertritt) weiß was der Geiſt meine, nehmlich daß (oder weil) er bei Gott die Gläubigen vertritt. Dagegen die Mehrzahl verſteht κατὰ θεὸν wie 2 Kor. VII, 9. 10. von der Gottangemeſſenheit, Gottgefälligkeit des Betens, und gewiß mit Recht. Nimmt man nun ὅτι explicativ, ſo ſagt P.: Gott weiß welches (von welcher Art) die Meinung des Geiſtes ſey, nehmlich daß er auf eine Gott gefällige Weiſe uns vertritt; wenn aber cauſſal, dies: Gott weiß was die Meinung des Geiſtes ſey, weil er auf eine Gott gefällige Weiſe uns vertritt. Nothwendig oder vielbeſagend iſt jener Gedanke ſicher nicht, denn da Gott Alles weiß, ſo weiß er allerdings auch dies, und von Seiten der Sprache haben wir die Mängel der erſten Auffaſſung geſehn. Gegen die zweite wird nicht ohne Grund eingewendet daß die Urſache des Wiſſens nicht in der Beſchaffenheit des Gebetes, ſondern in der göttlichen Allwiſſenheit liege, und ſo lange wir das Wiſſen nur als Wiſſen denken, iſt der Gedanke in der That überflüſſig. Bedenken wir aber, auf was doch P. nothwendig hinſehn muß, wenn er ſeinen Leſern nützen will, nehmlich auf die Erhörung des Gebetes, ſo werden wir zwar dem Verbo εἰδέναι keine andere Bedeutung geben als die es hat, aber ſo wie wir bei dem Satze: Gott kennt die Seinen, jederzeit hinzu denken: und hilft ihnen gewiß, weil dieſes allein jenen Satz tröſtlich werden läßt, ſo werden wir auch hier, wo P. als Troſtgedanken ausſpricht: Gott verſteht Euer Beten, uns genöthigt ſehen hinzu zu denken: und wird es erhören, ſo daß er bei jenem Satze dieſen mit ſagt, wenn er ihn gleich nicht ausſpricht, und auf dieſen bezieht ſich dann der cauſſale Satz: weil das Gebet ſeinem Willen angemeſſen iſt, ganz vortrefflich. — Auch die letzten Worte ὑπὲρ ἁγίων ſtehn nicht müſſig da, ſondern enthalten ein zweites Moment der Erhörbarkeit, welches darin liegt daß die Vertreter ἅγιοι ſind, Gottes geweihtes Eigenthum, denen er alles Gute zu geben beſchloſſen hat. Zugleich enthalten ſie den Begriff, der nun zur fernern Verhandlung überleiten ſoll.

V. 28. Achten wir auf den Gang welchen die Rede ſeit V. 18. verfolgt hat, ſo werden wir bald gewahr daß wir hier an einem Wendepunkte angekommen ſind. Nachdem der Ap.

geſagt, die Leiden der gegenwärtigen Periode ſeyen in keinen Vergleich zu bringen mit der Herrlichkeit welche die Gläubigen erwarte, hat er zwar nicht dieſe Leiden geſchildert, aber doch gezeigt, wie in dieſer Periode die ganze Schöpfung ſich noch in einem gedrückten Zuſtande befinde, und nach Erlöſung ſehne, und wie an jener Gedrücktheit und dieſer Sehnſucht auch die Gläubigen Theil nehmen, hat dann weiter dargethan wie dies im Charakter eines Glaubenslebens weſentlich begründet ſey, und welche Unterſtützungen ihnen darin von Seiten des göttlichen Geiſtes zu Theil werden. Die Leiden der Zeit ſind alſo bisher als etwas wirklich drückendes dargeſtellt, die Schattenſeite des Chriſtenlebens iſt noch immer als eine ſolche behandelt worden, jetzt erſt geht er dazu über ihnen bemerklich zu machen, wie Alles, und folglich auch die Leiden, den Chriſten heilſam ſey, und ſtellt Geſichtspunkte auf, welche ihnen das Leben in ſeiner hohen, ewigen Beſtimmung, und die Gewißheit offenbaren ſollen, mit welcher das künftige Heil ihnen verbürgt iſt. Nun hätte er ſo ſchreiben können: Zwar iſt das gegenwärtige Leben ein gedrücktes, aber es muß doch Alles uns zum Guten dienen, und dem Weſen nach iſt dies der Gang ſeiner Rede; aber er hat dieſe Form nicht gebraucht, weil ſie ihn in dem was er V. 24 f. und V. 26 f. zu ſagen hatte, nur beſchränkt haben würde, ſondern iſt ganz frei einhergegangen, und ſchließt nun den Satz unſers V., welcher den Gegenſatz enthält, unmittelbar an die letzten Worte an, in welchen er ihn durch den Gebrauch des Wortes ἁγίων vorbereitet hat. Der Geiſt vertritt die Heiligen Gottes, wir wiſſen aber — bloßes Fortſchreiten durch δέ — daß u. ſ. w. Wir treten alſo hiermit in die eigentliche Verhandlung des V. 18. ausgeſprochenen Themas, dem das bisherige nur durch Schilderung des νῦν καιρὸς als Vorbereitung gedient hat, ein. Der Satz ὅτι πάντα συνεργεῖ κ. τ. λ. wird wieder als bekannte Wahrheit aufgeſtellt, und kann es nach ſo manchen ähnlichen Belehrungen des N. T. auch füglich werden. Der Begriff πάντα iſt in ſeiner unbeſchränkten Allgemeinheit feſtzuhalten, und man thut Unrecht wenn man ihn mit Calv., Beza, Tholuck, Olsh., A. auf die Leiden dieſes Lebens ausſchließlich oder vorzugsweiſe einſchränkt. Wahr iſt daß in dem Zuſammenhange der Stelle der Ap. an ſie vornehmlich denken mußte, aber ſeine Rede wurde kräftiger, wenn er den völlig allgemeinen Satz ausſprach, und den Schluß: wenn Alles, nothwendig auch dieſe Leiden, ſeinen Leſern zu machen überließ. Was das Verbum συνεργεῖν anlangt, ſo haben auch da wieder die Ausll. die Präp. preſſen zu müſſen geglaubt, und daher geſucht und gefunden, mit wem in Gemeinſchaft alle Dinge eine ſolche Wirkung haben; am beſten haben noch die gethan, welche nur ein

Zuſammenwirken aller Dinge nach Einem Zwecke hin darin gefunden haben (Reiche, Meyer); allein ſo wenig man bei dem lat. conferre, conducere, die Frage aufſtellen wird, mit wem denn eigentlich getragen, geführt, werde, ſo wenig kann ich eine ſolche Gründlichkeit hier am rechten Orte glauben, und bin überzeugt, es werde weiter nichts damit geſagt als: es wirkt dazu mit, trägt dazu bei, d. h. Alles hat als Theil eines großen Ganzen ſeinen Einfluß auf die Hervorbringung des Zwecks. εἰς ἀγαθόν, zu etwas gutem; der Begriff iſt ganz unbeſtimmt zu laſſen, wie der Apoſtel ihn giebt; es hat gute, heilſame Folgen, führt nicht zum Schaden ſondern zum Gewinn. Beſchränkung auf das ewige Heil (Reiche) iſt in nichts begründet, und würde den Artikel fordern. Endlich werden auch diejenigen in Bezug auf welche die Behauptung gilt, namhaft gemacht, nehmlich οἱ ἀγαπῶντες τὸν θεόν, die welche Gott lieben. Auch dieſer Begriff iſt nicht enger zu beſchränken als der Ap. ſelbſt gethan; zwar giebt das Folgende deutlich zu erkennen, daß er dafür halte, nur Chriſten können Gott wahrhaftig lieben; aber er ſagt dies weder hier noch ſonſt, und daher iſt die Allgemeinheit feſtzuhalten, in welcher er den Satz ausſpricht. Daß aber dieſe Bezeichnung die Bedingung enthalte, unter welcher das συνεργεῖν eintrete, liegt am Tage. Das folgende Glied τοῖς — οὖσιν iſt von vielen Auslegern cauſſal genommen worden, daß alſo das κλητοὺς εἶναι den Grund enthalte, warum πάντα συνεργ. εἰς ἀγ. Dabei aber iſt überſehn worden daß es dann keinen Artikel haben könnte, ſondern ohne dieſen κλητοῖς οὖσιν heißen müßte. So wie es hier ſteht, iſt es erklärende und beſchränkende Appoſition: denen nehmlich welche u. ſ. w. Sie ſoll uns lehren, nicht warum den Liebenden alles zum Beſten dient, ſondern wer dieſe ἀγαπῶντες ſind. κλητοί, Berufene. Schon der Artikel und die Eigenſchaft des Gliedes als Beſtimmungsſatz muß uns belehren, daß οἱ κλητοὶ nicht alle Menſchen, ſondern nur ein Theil von ihnen im Gegenſatz gegen die μὴ κλητοὺς ſeyn können; ſodann daß ſie nur ſchlechthin κλητοὶ heißen, ohne alle Beſtimmung wozu? führt darauf daß P. überzeugt iſt, es verſtehe ſich dies von ſelbſt, nehmlich zum Empfang des Heils; und ſo erhalten wir die Vorſtellung, daß ein Theil der Menſchheit vorzugsweiſe vor allen Uebrigen von Gott einen Ruf zum Heil erhalten habe, und daß nur die ſo Gerufenen es ſind, welche Gott wahrhaftig lieben, und deren Heil nun darum weil ſie gerufen ſind, auch durch alle Begegniſſe des Lebens gefördert werden müſſe. Dagegen — dies folgt von ſelbſt — an wen die κλῆσις nicht ergangen iſt, der kann Gott nicht lieben, und jener Einfluß der äußern Schickſale findet bei ihm nicht Statt. Hierher wird jede unbefangene Exegeſe führen müſſen.

Nur das Beſtreben dieſe Vorſtellung bei P. nicht zu finden, konnte davon abführen. Fragen wir nun, worin nach Pauli Sinn dieſe κλῆσις beſtehe, ſo glaube ich für jetzt nur die ſehr verbreitete Anſicht, in der Verkündigung des Evangeliums, verwerfen zu müſſen, indem dieſelbe Theils auf Betrachtung der uns bekannten Erſcheinung, Theils auf der Annahme einer ganz allgemeinen κλῆσις ruht. Iſt alſo dieſe von P. nicht allgemein gedacht, ſo kann auch die Verkündigung, welche allgemein iſt, von ihm nicht als der Ruf gedacht worden ſeyn, welcher das ἀγαπᾷν τ. ϑ. zur Folge habe. S. zu V. 30. Die Gerufenen aber ſind κλ. κατὰ πρόϑεσιν, nach, in Gemäßheit einer πρόϑεσις. προτίϑεσϑαι, ſich vornehmen, I, 13.; von Gott Eph. I, 9. προέϑετο εὐδοκίαν ἐν ἑαυτῷ. Alſo πρόϑεσις Vorſatz, Vornehmen Etwas auszuführen, vergl. Apg. XI. 23. XXVII, 13.; in den paul. Briefen der göttliche Vorſatz oder Beſchluß, vornehmlich in Bezug auf die Erlöſung und auf die Theilnahme an derſelben, vgl. Eph. I, 11. III, 11. 2 Tim. I, 9. Davon iſt es offenbar auch an unſerer Stelle zu nehmen, und nicht, wie die meiſten Väter, auch Hammond und Clericus*) gethan, der Vorſatz oder Entſchluß der Menſchen, das ſittliche Streben durch welches ſie wahre κλητοὶ würden. οἱ κ. πρ. κλητοὶ ſind alſo diejenigen, welche nach einem göttlichen Beſchluſſe oder Vorſatze zum Heil berufen ſind, d. h. die welche Gott zur Erlangung des Heils beſtimmt hat. Und dieſe ſind es dann, welche Gott lieben, dieſe, denen Alles zum Guten förderlich ſeyn muß.

V. 29. In die Augen fällt, daß dieſer und der folgende Vers die Beſtimmung haben, das Vers 28. Geſagte von dem heilſamen Einfluß aller Lebensereigniſſe auf die welche Gott lieben, zu erläutern und zu begründen. Eben ſo tritt leicht erkennbar hervor, wie dieſe Begründung aus dem Begriffe der göttlichen πρόϑεσις und κλῆσις entwickelt werden ſoll. Ferner trägt dieſe Entwickelung einen ſo entſcheidenden Charakter der Allgemeinheit an ſich, daß man wohl nicht einen Augenblick anſtehn kann, die Anſicht Koppe's daß P. hier nur von den römiſchen Chriſten, oder allenfalls den Chriſten überhaupt ſpreche, für irrig zu erkennen. Die Sätze ſind allgemein, wenn auch die affirmative Anwendung nur auf die Chriſten gemacht werden kann. Was die Conſtr. unſers V. anlangt, ſo hat der Vorſchlag von Corn. a Lap. und Maldonatus, beide Verba in Einen Vorderſatz zuſammen zu faſſen, welcher dann V. 30. wieder aufgenommen werde, nie Beifall gefunden. Für ſich hat er nur daß vor καὶ προώρ. nicht τούτους ſtehe wie in den Sä-

*) Nicht aber Grotius, wie Heumann behauptet, der ſeine Anmerkung mißverſtanden zu haben ſcheint.

tzen V. 30.; aber dies war nicht nothwendig, entgegen aber ſteht Theils daß die Wiederaufnahme unvollſtändig ſeyn würde, Theils daß durch den langen, noch durch den Beiſatz εἰς—ἀδελφοῖς verlängerten Vorderſatz alle Symmetrie verloren gehn würde, Theils endlich daß προγινώσκειν und προορίζειν zwei verſchiedene Akte Gottes ſind, welche P. der hier in der Form fortſchreitender Entwickelung alle die einzelen Akte Gottes bis zum δοξάζειν getrennt vorführen will, gewiß nicht verbunden hat. Die Trennung findet Statt zwiſchen dem Inhalte beider Verſe, daß V. 29. die der zeitlichen Erſcheinung und menſchlichen Erfahrung vorgängigen, nur in Gott ſelbſt Statt findenden Akte, in welchem die πρόθεσις beſteht, V. 30. aber diejenigen aufgeführt werden, von welchen der Menſch in ſeinem Leben die Erfahrung macht. Daher war es am rechten Orte, daß dort auch der Inhalt der göttlichen πρόθεσις ausgeſprochen, und hierauf erſt zur Erwähnung deſſen geſchritten wurde, was zu ihrer Ausführung in der Zeit geſchehn iſt. Wir nehmen folglich mit der großen Mehrheit an daß wir hier Vorder= und Nachſatz haben, nur nicht καὶ als Zeichen des Nachſatzes (Reiche), denn dies bedeutet auch, wie in den folg. Nachſätzen. Die Auslaſſung des Subjekts ὁ θεὸς erklärt Reiche aus der jüdiſchen Scheu den Namen Gottes zu nennen; aber von dieſer zeigt ſich bei unſerm Ap. nirgends eine Spur, wie er ſie denn auch nicht empfinden konnte; vielmehr erklärt ſie ſich ſehr natürlich daraus daß Theils ſo eben von ἀγαπῶσι τὸν θεὸν geſprochen wurde, Theils Alles was hier geſagt wird ſo einzig von Gott prädicirt werden kann, daß der Schreibende es gewiß nicht merkte, daß er das Subj. nicht ausgeſprochen hatte. Οὓς προέγνω. προγινώσκειν, vorher kennen oder wiſſen (Apg. XXVI, 5. 2 Petr. III, 17.). Nun iſt aber das bloße Kennen Etwas in Gott, was auch nach der Ueberzeugung der bibliſchen Schriftſteller ſich auf alle Menſchen ohne Ausnahme bezieht; da alſo an unſrer Stelle offenbar nicht Alle als προεγνωσμένοι bezeichnet werden ſollen, ſondern nur die κατὰ πρόθεσιν κλητοί, ſo kann entweder nur ein beſonders modificirtes Kennen angezeigt, oder von Kennen gar nicht die Rede ſeyn. Ein modificirtes Kennen, nehmlich ein Kennen gewiſſer Individuen als ſolcher welche dereinſt zum Empfange der göttlichen Gnadenerweiſungen geſchickt ſeyn werden, haben ſeit der Zeit der Kirchenväter unzählig viele Ausll., auch neuſtens Paulus, Benecke, Glöckler, Reiche, Fritzſche (Sendſchr. an Th. S. 52.), Neander (Pflanz. S. 442.), Reiche angenommen. Die Art wie ſie dies auffaſſen und ausdrücken iſt ſehr verſchieden, aber das Weſen immer dieſes. Aber mir ſteht noch immer entgegen daß 1) in den Worten nicht die mindeſte Andeutung eines ſolchen

Vorherwiſſens enthalten iſt, was ich nicht mit Reiche als hebräiſche Kürze zu erklären weiß; 2) daß P. ſich ſelbſt widerſprechen würde, wenn er den Beſchluß der Beſeligung in Gott abhängig denken wollte von irgend einer vorhergewußten Beſchaffenheit des Menſchen; 3) daß das Verbum XI, 2. — andrer Stellen jetzt nicht zu gedenken — von einem ſolchen Kennen unmöglich verſtanden werden kann. Aus dieſen Gründen, nicht minder aber um deß willen was als wahrer Lehrgehalt aus K. IX. geſchöpft werden muß (vgl. die Abhandlung in m. Magazin für Exegeſe u. Theol. des N. T. 1. Lief. S. 11—97.), muß ich dieſe Betrachtungsart durchaus abweiſen. — Ebenfalls ein modificirtes Kennen mag es heißen, wenn viele andere Ausleger mit Berufung auf den Gebrauch des hebr. ידע γινώσκειν als lieben auffaſſen, und daher das προορίζειν aus einer Liebe Gottes ableiten, welche dem Seyn der κλητῶν vorausgegangen ſey. So Par., Grot., Turr., Ch. Schmidt, A. Der Wahrheit näher ſind dieſe Ausll. ohne Zweifel als die vorigen. Zwar läßt ſich die Bedeutung: lieben, dem hebr. Worte ſo wenig beilegen als dem griechiſchen; aber wahr iſt doch daß wenn von Gott geſagt wird, er kenne ſein Volk, oder den Gerechten, Mehr damit ausgedrückt werden ſoll als daß er eine Kunde von ihm habe, daß dies Kennen immer mit Liebe oder Billigung verbunden iſt, und als der Grund gedacht wird, um deß willen er dem welchen er kennt auch mit ſeiner Hülfe nahe ſey; daß folglich auch ein Vorherkennen gedacht werden kann, welches mit Liebe verbunden ſey, und den Grund enthalte weßhalb Gott Menſchen zum Heil beſtimmt. Und wenn XI, 2. Iſrael das Volk Gottes genannt wird, ὃν προέγνω, ſo läßt ſich ſehr wohl dabei an ein ſolches Kennen denken, welches von der ἐκλογὴ ſich entweder gar nicht, oder nur ſo unterſcheidet, daß jenes der Grund von dieſer iſt. Wäre daher keine andere Erklärung mehr möglich, ſo würde ich zwar γινώσκειν nicht durch lieben überſetzen, aber das Eigenthümliche des Kennens darein ſetzen, daß es mit Liebe oder Wohlwollen gegen ſein Objekt verbunden ſey, und in ſolcher Weiſe mich dieſer Erklärungsart anſchließen. Doch es ſcheint noch eine andere zu geben, die ich ſo darſtellen will: 1) γινώσκειν bedeutet bekanntlich in der claſſ. Sprache nicht nur erkennen, ſondern auch beſchließen, alſo kann προγινώσκειν auch bedeuten: vorher beſchließen, und ſelbſt ob dies mit Beiſpielen belegt werden könne oder nicht, gar nichts zur Sache thun; 2) das abgeleitete Subſt. πρόγνωσις bezeichnet Apg. II, 23. 1 Petr. I, 2. einen Vorherbeſchluß, eine dem Erfolg vorgängige Beſtimmung Gottes, und zwar an der letzten Stelle diejenige aus welcher die ἐκλογὴ hervorgegangen iſt, alſo die Vorausbeſtimmung zum Empfang des Heils; 3) προγινώ-

σκειν ſelbſt erſcheint 1 Petr. I, 20., wo Chriſtus προεγνωσμένος μὲν πρὸ καταβαλῆς κόσμου, φανερωθεὶς δὲ ἐπ' ἐσχάτων τῶν χρόνων genannt wird, ſo daß man ihm nur die Bedeutung beilegen kann: in göttlichem Rathſchluß zu Etwas — hier zum Erlöſer — beſtimmen, von bloßem Vorherkennen gar nicht die Rede ſeyn kann; deßgleichen XI, 2. kann das προγινώσκειν τὸν λαὸν als ein Vorherbeſtimmen des Volkes Gottes Volk zu ſeyn, beſſer als in jeder andern Art verſtanden werden. So läßt es ſich daher auch hier denken: die welche Gott in ſeinem Rathe voraus beſtimmt hat zu Empfängern des Heils. So verſtehe ich daher das Wort; ganz eben ſo vielleicht nur Köllner, ähnlich aber auch de Wette. Wann dieſes προγινώσκειν Statt gefunden habe, wird nicht geſagt, bedenkt man aber daß der ganze Rathſchluß der Erlöſung eine πρόθεσις τῶν αἰώνων (Eph. III, 11.) geweſen, ſo wird man wohl auch dies in die Ewigkeit verſetzen müſſen. Das προγινώσκειν aber iſt noch etwas ganz allgemeines und unbeſtimmtes, noch nichts weiter als der Gedanke Gottes überhaupt, daß gewiſſe Individuen als ſein beſonderes Eigenthum Heil und Seligkeit erlangen ſollen; vermöge der πρόγνωσις iſt das Heil noch ein ἀόριστον, die προεγνωσμένοι noch ἀορίστως προεγνωσμένοι; nichts weniger alſo als tautologiſch, ſondern etwas vom προγινώσκειν in der That verſchiedenes iſt es, wenn der Ap. fortfährt: (τούτους) καὶ προώρισεν κ. τ. λ. die hat er auch vorherbeſtimmt u. ſ. w.; denn hierdurch erſt erhält die πρόθεσις eine beſtimmte Geſtaltung. Gott hat dieſe Individuen nicht nur ganz allgemein zum Heil beſtimmt, ſondern ihnen auch die ſpecielle Beſtimmung gegeben, σύμμορφοι κ. τ. λ. zu werden. Das Verbum wird Eph. I, 5. 11. mit εἰς conſtruirt, aber daraus folgt nicht etwa daß auch hier εἰς τὸ εἶναι ergänzt werden müſſe, ſondern συμμόρφους iſt Prädikatsakkuſativ an ſich ſelbſt. Die Conſtruktion mit dem Genit. hat das Adj. mit andern gleicher Compoſition gemein, συμμ. bedeutet gleichgeſtaltet, alſo σ. τῆς εἰκόνος τ. υἱοῦ αὐτοῦ, wörtlich gleichgeſtaltet dem Bilde ſeines Sohnes, d. h. ähnlich dieſem Bilde. Der Ausdruck kann pleonaſtiſch erſcheinen, fragen wir aber darnach, von was für einer Aehnlichkeit hier P. ſpreche, ſo verſchwindet dieſer Schein. Viele (Calv., Piſc., Grot., Calov., Semler, Morus, Böhme, A.) haben ſie in die Gemeinſchaft der Leiden und der Verherrlichung geſetzt, aber ohne weder in den Worten noch im Zuſammenhange einen genügenden Grund zu haben; Andere haben das eine oder andere Merkmal das ihnen zur Beſtimmung der κλητῶν erfordert zu werden ſchien, hereingezogen; aber den ſicherſten Aufſchluß giebt uns Phil. III, 21. σύμμορφον τῷ σώματι τῆς δόξης αὐτοῦ. P. iſt überzeugt, die κλητοὶ ſollen dereinſt in eine eben ſo herrliche

Geſtalt verwandelt werden, wie die iſt welche Chriſtus in ſeiner verklärten Menſchheit an ſich trägt; dem Bilde alſo welches Er jetzt darbietet, dem ſoll auch ihre Geſtalt einſt gleichen, nicht daß er weiter nichts als eine ſolche Geſtalt für ſie erwarte, ſondern weil er eines Theils überzeugt iſt daß mit dieſem verherrlichten Zuſtande der äußeren Erſcheinung alle übrige Seligkeit verbunden ſey, Theils weil er eben hierdurch ſie als Chriſti Brüder in dem neuen Zuſtande am beſten erkennen lehrt, darum hat er dieſe Ausdrücke gewählt. Was er alſo in unſerm V. lehrt, iſt dies: Gott habe diejenigen welchen er überhaupt das Heil zugedacht, mit der ſpeciellen Beſtimmung verſehn, einſt zu einer ähnlichen Herrlichkeit der äußern Erſcheinung und des geſammten Seyns zu gelangen wie die iſt, in deren Beſitze Chriſtus jetzt ſchon ſteht. Die Folge davon aber ſoll nach Gottes Abſicht die ſeyn (εἰς τὸ εἶναι αὐτὸν κ. τ. λ.) daß er der Erſtgeborne unter vielen Brüdern ſey. Den Erſtgebornen nennt er ihn nicht vermöge der Sohnſchaft die er von Ewigkeit her beim Vater gehabt hat, denn dieſer können die Berufenen nicht theilhaftig werden, ſondern weil er vor allen ſeinen Brüdern zur Herrlichkeit eingegangen iſt, dieſe aber ſeine Brüder weil ſie Söhne Gottes ſind wie Er, und ihm ähnlich in der neu zu überkommenden Geſtalt. Mit Recht aber hat ſich Meyer der früher von mir (nach Andern) hingeſtellten Behauptung, daß P. ſich unrichtig ausgedrückt habe, und dies ganze Satzglied nur beiläufig und halb nutzlos hingeworfen ſey, entgegen geſtellt. Was das Erſte anlangt, ſo iſt es allerdings wahr daß, wiefern hier von der Beſtimmung der κλητῶν die Rede iſt, man glauben könnte, er hätte richtiger geſchrieben: ſo daß ſie ſeine Brüder ſind; aber daß er nicht ſo geſchrieben hat, lehrt uns daß er ſo nicht dachte, ſondern die Abſicht hatte eben das als Chriſti Verherrlichung darzuſtellen, daß er nach vollbrachtem Werke nicht allein bleibe in ſeiner Herrlichkeit, ſondern als der Erſte — der Chorführer gleichſam — einer großen Schaar von ihm zur Gottesſohnſchaft und Aehnlichkeit mit ihm emporgeführter Brüder erſcheine; was das Zweite betrifft, ſo kann es uns vielleicht ſo ſcheinen, als habe er genug geſagt, wenn er gemeldet wozu die κλητοὶ gelangen ſollen, ihm aber iſt dies noch nicht genug, weil ſein Gemüth erſt dann befriedigt iſt, wenn er Chriſtum in ſeiner Herrlichkeit erblickt; ſein Bild hat erſt da ſeine Vollendung, wenn Er, der Mittelpunkt all ſeines Denkens, hingeſtellt iſt in dem Strahlenglanze deſſen der Gott eine große Schaar von Kindern erworben hat. — Nun aber iſt der Inhalt der πρόθεσις vollſtändig dargelegt, die Rede wendet ſich von ihr zur κλῆσις und ihren Wirkungen.

V. 30. Die Ausführung der πρόθεσις. οὓς προώρισεν, τούτους καὶ ἐκάλεσεν. Ueber die κλῆσις bemerken wir Folgendes: 1) Das Rufen welches gewöhnlich Gott ſelbſt zugeſchrieben wird (ſ. zu I, 6.), wird nur an wenigen Stellen ſo charakteriſirt, daß der höchſte Zweck deſſelben erſcheint, nehmlich die Gemeinſchaft mit Chriſto (1 Kor. I, 9.), die βασιλεία und δόξα Gottes oder Chriſti (1 Theſſ. II, 12. 2 Theſſ. II, 14.) iſt aber gewiß allenthalben in gleichem Sinne zu verſtehn. Zunächſt aber iſt es nur ein Ruf zu Gott zu kommen, an die ergehend, welche durch die Sünde von Gott entfernt und geſchieden ſind, um alſo fortan bei Gott zu ſeyn (1 Kor. VII, 24.), und hierdurch ſeiner Zeit des höchſten Ziels gewürdiget zu werden. 2) Als Gerufene erſcheinen in der Regel die welche ſchon Chriſten ſind, und an keiner weiteren Stelle erklärt ſich der Ap. darüber, wer eigentlich gerufen werde, ſo daß wir über dieſen Punkt uns nur an die vorliegende halten können; aus dieſer aber lernen wir daß er die κλῆσιν nicht als eine allgemeine denkt, denn a) ſagt er nur daß Gott die προεγνωσμένους und προωρισμένους gerufen habe, ſo daß der Ruf nur dann ein allgemeiner ſeyn könnte, wenn er dieſe Prädikate auf alle Menſchen bezogen wiſſen wollte, was nicht der Fall iſt; b) bezeichnet er alle Gerufenen als Empfänger der δικαιοσύνη und der δόξα, Solche aber ſind nicht alle Menſchen, alſo ſind auch nicht alle Gerufene, ſondern nur die welche dem Rufe folgen, und das was P. den Ruf Gottes nennt, iſt keine allgemeine, ſchlechthin und ohne Unterſchied an die Menſchheit gerichtete Einladung, ob ſie vielleicht das Heil annehmen wollen, ſondern es iſt ein wirkſamer Akt Gottes, dem die Wirkung ſicher nachfolgt; wer das Heil nicht empfängt, an den iſt die κλῆσις nicht ergangen. 3) Als Mittel der κλῆσις wird 2 Theſſ. II, 14. das Evangelium angegeben; wir haben folglich daſſelbe in dieſer Eigenſchaft anzuerkennen, aber weder als das einzige, indem ſonſt Paulus ſelbſt, welcher nicht durch dieſes Mittel zu Chriſto gekommen war, nicht als κλητὸς betrachtet werden dürfte, während er doch von ſich behauptet, Gott habe ihn gerufen διὰ τῆς χάριτος αὐτοῦ (Gal. I, 15.), noch in der Art daß wir die Verkündigung des Ev. ſelbſt als die göttliche κλῆσις, und Jeden der es vernimmt als einen Gerufenen anſehn dürften; denn das Ev. hören die ἀπολλύμενοι nicht minder als die σωζόμενοι, und ſind doch nicht κλητοί, ja das ganze Iſrael vernahm daſſelbe (X, 18.), und war doch zum größten Theil nicht gerufen. Hieraus geht hervor: die göttliche κλῆσις iſt der Akt Gottes, durch welchen er, ſey es mittelbar durch das Evangelium oder unmittelbar durch ſeinen Geiſt, oder auf welchem Wege ſonſt, die zum Empfang des Heils Vorherbeſtimmten in ſeine und ſeines Soh-

nes Gemeinſchaft einführt, um ſie in dieſer zum einſtigen Gewinn des vollen Heiles vorzubereiten. Dies iſt die Lehre des Ap., wie ſie aus ſeinen eignen Worten bei unbefangener Betrachtung hervor geht. Andere haben Andres gefunden, uns muß das genügen, was wir von ihm ſelbſt empfangen. Im nächſten Satze: καὶ οὓς — ἐδικαίωσεν, iſt δικαιοῦν ſo zu verſtehn wie bisher überall, von der Ertheilung der δικαιοσύνη durch welche der Sünder δίκαιος wird, d. h. von Hinwegnahme der Schuld oder Verſetzung in den Stand der Schuldloſigkeit. Da nun P. dieſe Veränderung allenthalben von der πίστις abhängig denkt, ſo haben wir anzunehmen daß er es auch hier thue, und folglich ohne weitere Rückſicht auf die menſchliche Freiheit — die auch hier nicht zu nehmen Noth that — vorausſetze daß der Gerufene den Glauben annehme, und eben in dies Annehmen des Glaubens das Kommen ſetze, welches wir als Wirkung des Rufes zu betrachten haben. Daß er nun in allen bisherigen Sätzen das Präteritum gebraucht hat, darf uns gar nicht wundern; zwar wiefern er allgemeine Sätze ausſprach, konnte er mit gutem Fug das Präſens brauchen; wiefern er aber alle dieſe Sätze als Beweis der Behauptung V. 28. braucht, ὅτι — εἰς ἀγαθόν, alſo von Solchen ſpricht, welche wirklich ſchon Gott lieben, hatte er bis zur δικαίωσις Alles als bereits geſchehn zu betrachten, denn dieſe Liebe folgt erſt auf die Rechtfertigung. In allen dieſen Sätzen aber iſt V. 28. noch nicht erwieſen, es fehlt noch die letzte Folgerung, nehmlich daß, wenn Gott das Vorige alles am Menſchen gethan habe, auch für ſeinen Zuſtand nichts als ſelige Folgen daraus hervorgehn können; dieſe muß daher im letzten Satze: οὓς δὲ — ἐδόξασεν enthalten ſeyn. Das auch hier gebrauchte Prät. ſcheint eine ſchon vorhandene δόξαν anzudeuten, und iſt wahrſcheinlich Urſache geweſen daß viele alte Ausleger, Chryſ. (ἐδόξασε διὰ τῆς χάριτος, διὰ τῆς υἱοθεσίας), Theod., Theoph., Ambr., auch Erasm. (per dona Sp. Scti. et adoptionem coelestem), die Verherrlichung als bereits geſchehn betrachtet haben. Auch könnte der Zuſtand der gebeſſerten und begnadigten Gläubigen im Vergleich mit dem frühern wirklich ein verherrlichter genannt, und ſo die Sache als ganz einfach betrachtet werden, wenn nicht der Zuſammenhang ſeit Vers 18. dem durchaus entgegen wäre, und der Beweis für V. 28. eine andere, nicht nur ſittliche ſondern auch äußere Verherrlichung erforderte. Entweder muß man daher mit Carpzov annehmen, P. brauche den Aoriſt, weil die δόξα hier ſchon ihren Anfang genommen habe, dereinſt bloß vollendet werden ſolle; oder mit der Geſammtheit der übrigen Ausleger dieſelbe ganz in die Zukunft verſetzen. Das letztere erſcheint als das Richtige, weil doch P. den Zuſtand der Kin-

der Gottes in dieſem ganzen Abſchnitte beſtändig als einen Zuſtand der Unvollkommenheit, des bloßen Wartens und Sehnens nach der in der Zukunft ruhenden ἀποκάλυψις darſtellt, und überdies ja der Zweck ſeiner Darſtellung in dieſen zwei Verſen nur der iſt, zu erweiſen, daß auch die Leiden der wahren K. G. zu freudigem Ziele führen. Sonach wird man allerdings geſtehn müſſen, daß in dieſem letzten Satze das Futur durchaus an rechter Stelle ſtände, hat daher zu fragen, wie ſich der Gebrauch des Aor. erklären laſſe? Die älteren Erklärer hatten leichte Arbeit, jedes Tempus im N. T., der Aor. zumal, ſollte für jedes andre ſtehn können, alſo hier unbedingt ἐδόξασε für δοξάσει. Dieſe Behandlungsart des Textes findet nun freilich keine Statt mehr, aber eine übereinſtimmende Deutung unſrer Stelle auch noch nicht. Köllner giebt ſich noch viel Mühe dem Aor. die Bedeutung des Präſ., und durch dieſe wieder des Futurs — von unbedingt gewiß erwartetem Erfolge — zu vindiciren, wo nicht aus griechiſchem doch aus hebr. Sprachgebrauch, dies aber iſt unmöglich; Tholuck erklärt ihn daraus daß vor Gottes zeitloſer Anſchauung, Reiche, daß in Gottes Rathſchluſſe auch die Verherrlichung ſchon vollendet ſey, wogegen zu bemerken daß P. in dieſem V. durchaus auf dem Boden des Wirklichen ſteht, und von der Ausführung des V. 29. dargeſtellten Rathſchluſſes handelt, unmöglich alſo hier ohne Weiteres wieder in dieſen zurück kehren kann. Fritzſche (Sendſchr. S. 53.) erklärt ihn daraus „daß durch προέγνω alles folgende ſchon geſetzt und gegeben iſt", und erklärt: dieſe hat er auch (durch alles Vorhergegangene) verherrlicht d. h. dieſe dürfen nach allem Vorherg. auch Verherrlichung erwarten. Aber das heißt es eben nicht; hat er durch das Vorhergegangene ſie verherrlicht, ſo iſt die Verherrlichung ſchon geſchehn, haben ſie dieſelbe noch zu erwarten, ſo hat ſie Gott noch nicht verherrlicht, und dies Letztere iſt, von unſerm proſaiſchen Standpunkt aus betrachtet, der wahre Stand der Sache. Meyer: „er ſtellt die faktiſch allerdings zukünftige Verherrlichung ſo nothwendig und gewiß dar, als ob ſie bereits vollzogen wäre." Dies ſcheint allerdings das Wahre, aber eben dies iſt es wohl auch, was de Wette durch den Ausdruck Prät. proph. bezeichnen wollte, dies was ich in der 1. Ausg. meinte. In der Lebendigkeit des Glaubens und der Zuverſicht, mit welcher hier der Ap. ſpricht, und von welcher ſein Innerſtes durchdrungen iſt, ſtellt ſich ihm durch die Unwandelbarkeit des göttlichen Rathſchluſſes auf der einen, und durch die Größe des bereits Geſchehenen auf der andern Seite die noch zu erwartende Verherrlichung als etwas ſo unzweifelhaft gewiſſes dar, daß er in ſeinen Gedanken die Spanne Zeit bis zur Vollendung überfliegt, und das zu Vollendende, wie ers im

Geiſte ſelbſt als ſchon vollendet faßt, ſo ſeinen Leſern als bereits vollendet vorhält. Der Aoriſt iſt ihm gewiß Präteritum, obwohl die ausgeſprochne Sache noch zukünftig iſt.

Der Charakter des zuverſichtlichen Vertrauens, der ſchon im Vorigen zu bemerken war, entwickelt ſich noch ſtärker in dem noch übrigen Abſchnitte, und ſteigert ſich bis gegen das Ende zum Ausdruck höchſter Begeiſterung. Man erkennt recht deutlich, der Apoſtel fühlt ſich ſelbſt am Ende der ſeit dem Anfange des Briefes bis hieher mit faſt durchgängig gleicher Ruhe und Beſonnenheit durchgeführten Abhandlung, und läßt nun, da er dieſelbe bis zur Idee der einſtigen Vollendung fortgeleitet hat, ſeinen frohen Gefühlen in Bezug auf dieſelbe freien Lauf, und ſucht auch in ſeinem Leſer das Gefühl ſtärker anzuregen, und eine Begeiſterung für das was er bisher dargeſtellt hat, zu erwecken. So wird der Schluß ſeiner Rede, in Erinnerung der hohen Güter die er durch Chriſtum der Menſchheit erworben und geſichert weiß, eine Art von Triumphgeſang, deſſen Erhabenheit auch von frühern Erklärern ſchon nach Würde anerkannt worden iſt.

V. 31. 32. *Τί οὖν ἐροῦμεν πρὸς ταῦτα;* Ueber die Formel *τί οὖν ἐροῦμεν;* ſ. zu IV, 1. Eine Folgerung findet auch hier Statt, aber eine richtige, wie in die Augen fällt. Auch dazu iſt kein Grund, mit Bengel, Mosh., Semler an Einwendungen zu denken, welche P. durch die Frage gewiſſermaßen herausfordere; *πρὸς ταῦτα* könnte allerdings contra haec bedeuten, aber der Zuſammenhang und die Tendenz des Abſchnitts, welcher nach Beſeitigung alles deſſen was etwa eingeredet werden möchte, den Schluß des Ganzen enthält, duldet dieſes nicht. Es bedeutet nur ad haec, in Bezug auf das Geſagte, d. h. wenn wir auf das Geſagte achten. Wiefern nun gehörige Beachtung der Prämiſſen zum Schluſſe führt, ſcheint *πρ. τ.* bisweilen eine folgernde Bedeutung zu haben, aber es hat ſie nicht, ſondern das Folgernde liegt nur im Zuſammenhange. Die nächſten Worte: *εἰ ὁ θεὸς — καθ' ἡμῶν;* enthalten die erſte ganz allgemein dargeſtellte Folgerung. Was es heiße, Gott iſt für uns, liegt am Tage; daß er es ſey iſt aus dem Vorhergehenden als unumſtößlich gewiß anzunehmen. Die Fragform: Wer iſt wider uns? giebt dem eigentlichen Gedanken: Niemand iſt wider uns, größere Lebendigkeit, macht ihn gewiſſermaßen zu einer Herausforderung, ob irgendwo ein Feind ſich zeigen wolle, der es wage unſer Heil zu gefährden gegen ſolch einen Schirmherrn, als wir an Gott haben. Uebrigens wird ſchon von Orig. und ältern Auslegern mit Recht angemerkt, der Sinn des Apoſtels ſey nicht ſowohl der, daß die Gläubigen keinen Widerſacher mehr haben, an denen es ja keiner Zeit we-

niger gefehlt als den Tagen des Apoſtels, als vielmehr daß alle, wer ſie auch ſeyen, nichts gegen uns und den der für uns ſey vermögen werden. Daß wir von Gott ſelbſt nichts Böſes ſondern lauter Gutes zu erwarten haben, folgt aus dem Bisherigen von ſelbſt, iſt auch bereits V. 28. ausgeſprochen worden; doch hält es P. nicht für überflüſſig, daſſelbe nochmals mit Hindeutung auf das im Tode Chriſti gegebene Unterpfand auszuſprechen. Der dem Hauptſatz vorgeſtellte Relativſatz ὅς γε — παρέδωκεν αὐτόν, hat argumentativen Sinn. Wie ſollte der welcher —, nicht —? d. h. wie ſollte er nachdem er doch —, nicht auch das Andre thun? ἴδιος υἱός. Orig., Par., Ch. Schmidt, Tholuck, Klee, Reiche, Olsh. finden in dieſer Bezeichnung einen Gegenſatz gegen die bloß adoptirten Söhne, was durch das von Reiche angeführte Scholion zu Pind. Ol. IX, 95. (τὸν παῖδα ὃς ἦν μὲν θετὸς αὐτοῦ, οὐ κατὰ φύσιν, ἐκ δὲ τῆς ἀγνοίας ἴδιος αὐτοῦ ἐνομίζετο.) von Seiten der Sprache gerechtfertigt erſcheint, aber weder durch den Zuſammenhang noch durch den ſonſtigen Gebrauch des Ap. gefordert wird; während dagegen Heumann, Koppe, Roſenm., nichts weiter darin anerkennen als das Pron. poſſ., τοῦ υἱοῦ αὐτοῦ. Auch dies unrichtig. Um vom Gebrauche von ἴδιος bei den übrigen Schriftſt. des N. T. (worüber ſ. Winer Gr. S. 135.) hier nicht zu ſprechen, bei unſerm Ap. finden ſich allerdings einige Stellen wo der bloße Genit. Pron. vollkommen ausreichen würde (dahin rechne ich XIV, 4. 1 Kor. VII, 2. wo dem ἴδιος ἀνήρ parallel τὴν ἑαυτοῦ γυναῖκα geſagt iſt; V. 37. Eph. V, 22.), daneben aber viele andere, wo unleugbar ein gewiſſer Nachdruck durch ἴδιος bewirkt werden ſoll (X, 24. 1 Kor. III, 8. VII, 7. XV, 38. 1 Theſſ. II, 14. Tit. I, 12. und καιρὸς oder καιροὶ ἴδ. Gal. VI, 9. 1 Tim. II, 6. VI, 15. Tit. I, 3.); daraus aber ſcheint hervorzugehn daß derſelbe wohl auch da vom Schreibenden gedacht worden ſey, wo er ſich dem Leſer nicht ſo offen darbietet; unſre Stelle aber gewinnt bedeutend an Nachdrücklichkeit, wenn wir überſetzen: er hat (ſelbſt) ſeines eigenen Sohnes nicht verſchonet, und dieſen werden wir ihr nicht durch Annahme der bloß poſſeſſiven Deutung rauben wollen. In eben dieſen Worten finden ſeit Grotius die meiſten Ausleger eine Anſpielung auf Geneſ. XXII, 12., nach der LXX οὐκ ἐφείσω τοῦ υἱοῦ σου τοῦ ἀγαπητοῦ δι' ἐμέ, indem wie Grot. ſagt, quod in Abrahamo signum fuerat amoris in deum, id in deo signum benevolentiae adversus homines. Möglich; aber behaupten läßt ſichs nicht. Der Ausdruck gab ſich auch ohne ſolchen Hinblick ganz von ſelbſt. — παρέδωκεν, ſ. IV, 25. ὑπὲρ ἡμῶν πάντων d. h. für uns alle die wir Chriſten ſind, oder auch ſeyn werden; denn nicht Ausſchließung irgend Jemandes ſoll durch ἡμῶν

bewirkt werden, ſondern bloß Aneignung des geſchehenen Opfers; nicht nur für die Menſchen, ſondern auch für uns, und zwar uns alle. Die Bedeutung von χαρίζεσθαι im Nachſatze iſt bloß die des Schenkens, wie 1 Kor. II, 12. Phil. II, 9. τὰ πάντα, nicht wie Capellus, Wolf, gemeint, ſoviel als ταῦτα πάντα, ista omnia, quae scil. digito monstrari possunt, ſondern ganz allgemein: Alles, nehmlich was uns gut und heilſam ſeyn mag. σὺν αὐτῷ, mit ihm, gleichſam als Zugabe. Das Ganze ein Schluß vom Größern auf das Kleinere; denn die Hingabe des Sohnes iſt als der höchſte Beweis der göttlichen Liebe zu betrachten, in Vergleich mit welchem alles andere für Kleinigkeit zu achten iſt. Somit iſt, was das Verhältniß zu Gott anlangt, Alles in vollſter Klarheit. Der Apoſtel wendet ſich zu weiterer Auseinanderſetzung der Folgen.

V. 33. 34. Das τίς καθ' ἡμῶν V. 31. wird hier gewiſſermaßen wieder aufgenommen, und in Theile zerlegt. Was zuerſt die Interpunktion anlangt, von welcher dann weiter auch die Auffaſſung der einzelen Sätze abhängig iſt, ſo findet ſich eine zweifache Vorſtellungsart, die Eine von Auguſtin, Erasm., Triller, Locke, Schöttgen, Bengel, Semler, Cramer, Koppe, Griesb., Knapp, Vater, Lachm., Schrader, Stengel, Reiche, Köllner, Olsh., Meyer, welche vier Fragen annehmen, und zwar ſo daß die zweite und vierte die Antworten in Frageform enthalten, die andere von Luther, Caſtalio, Calvin, Beza, Pisc., Par., Tolet., Grot., Wolf, Heum., Amm., Schott, Tholuck, Klee, Flatt, Scholz, Paulus, Benecke, welche zwei Fragen und zwei Antworten finden. Wenn es auf Entſcheidung ankommt, ſo hat wohl Köllner Recht mit der Bemerkung: „Die Entſcheidung wird hier immer meiſt ſubjektiv ſeyn"; denn beide Theile erklären ihre Faſſung für die kräftigere, nachdrucksvollere. Jene nehmen überdies den Parallelismus von V. 32. und 35. für die ihrige in Anſpruch, doch auch da gilt noch die Antwort daß in demſelben keine Nöthigung enthalten ſey, ja daß die große Menge von Fragen, von denen ein Theil die Stelle der Antworten vertrete, eher ſtörend als oratoriſch kräftig genannt werden möge, alſo der Ap. ſich wohl eine Abwechſelung in einer durch nichts weſentlich geforderten Form erlauben konnte. Am meiſten möchte vielleicht zu Gunſten der erſten Art das ſprechen, daß nach der zweiten die Antwort V. 34. eine ganz unbequeme Form hat, und erſt durch Deutung den Sinn erhält, welchen man für ſie begehren muß. Wir werden das Einzele nach beiden Seiten hin betrachten. Erſte Frage: τίς ἐγκαλέσει — θεοῦ; Wer will Gottes Auserwählte anklagen d. h. wer vermag eine Beſchuldigung gegen ſie (mit Erfolg) aufzu-

bringen? ἐγκαλεῖν mit κατὰ anſtatt des Dativs der Perſon findet ſich Soph. Phil. 328. τίνος γὰρ ὧδε τὸν μέγαν χόλον κατ᾽ αὐτῶν ἐγκαλῶν ἐλήλυθας; ἐκλεκτοὶ θεοῦ, Auserwählte Gottes. Die Erklärer unſerer Kirche, zuletzt noch Tholuck, geben ſich hier Mühe, um jede Spur des **absolutum decretum** zu verwiſchen, dem Worte die Bedeutung: Lieblinge Gottes zu erweiſen. Aber erſtlich wird damit gar nichts gewonnen, denn auch in dem Begriffe der Lieblinge würde das Merkmal eines Vorzugs liegen, den Gott Einigen ertheile vor den Uebrigen, die er nicht oder nicht in gleichem Grade liebte, oder der Ausdruck hätte gar keinen Inhalt mehr; und ſodann iſt ja doch die pauliniſche Anſicht von der Erwählung Einiger in ſeinen Briefen ſo unleugbar ſicher, daß es wenig fruchtet ſie aus Einer Stelle wegzutilgen. Ich nehme daher θεοῦ wirklich als Bezeichnung des handelnden Subjekts, und faſſe die Worte wie ſie lauten: von Gott Auserwählte, d. h. Solche die er ſich aus dem Ganzen der Menſchheit beſonders ausgezeichnet hat, nicht wegen ihrer Vorzüglichkeit oder irgend eines Verdienſtes auf ihrer Seite, ſondern um an ihnen ſeine freie Gnade ganz beſonders zu erweiſen. Eben ſo κλητοὶ χριστοῦ I, 6., und ſo die Erkl. der neuſten Ausll. Auch die Perſon deſſen der hier als möglicher Ankläger aufgeſtellt werde, iſt vermuthet worden; ob es der Teufel ſey, oder ein Jude wegen Abfalls vom Geſetz, oder wer ſonſt? Ich halte für das Beſte, die Frage ganz zu unterlaſſen, da in Pauli eigenen Worten nicht die leiſeſte Spur liegt, daß er ſelbſt eine beſtimmte Perſon im Sinne habe; wohl aber das geht aus dem δικαιοῦν in der Antwort hervor, daß die Rede von ſittlicher Anklage ſey, und der Sinn daher: Wer iſt der uns Schuld und Sünde vorwerfe? θεὸς ὁ δικαιῶν, ohne Frage gefaßt, giebt dieſen Wortſinn: Gott iſt der Gerechtmachende, d. h. derjenige welcher uns gerecht macht, alſo nach der bekannten Bed. von δικαιοῦν, der uns von aller Schuld befreit oder losſpricht. Hierin liegt der frohe Siegsgedanke, daß alles Anklagen fruchtlos, ja thöricht, ja vermeſſen ſey, wo Gott, der höchſte, der einzig gültige Richter, die Losſprechung ertheile, oder ſchon ertheilt habe. Daß gegen die ſo gefaßte Antwort nichts gegründetes eingewendet werden könne, glaube ich behaupten zu dürfen. Als Frage gefaßt, iſt der Sinn: Etwa Gott, der ſie losſpricht? Dann iſt in der erſten Frage nicht gefragt, wer anklagen könne oder dürfe, ſondern bloß wer es thun werde, die fragende Antwort aber ſtellt Gott als möglichen Ankläger hin, um durch den Beiſatz ὁ δικαιῶν eine ſolche Vorſtellung als abſurd abzuweiſen. Aber daß Niemand anklagen werde oder könne, zeigt ſie nicht, auch das nicht was gezeigt werden muß, daß jede Anklage die ſich erheben möchte,

fruchtlos ſeyn würde. Vorzüglich finden kann ich daher dieſe Faſſung nicht, wozu noch kommt daß die Annahme, Gott, der Rechtfertigende, ſey der Ankläger, nach de Wettes Bemerkung „von allem Scheine der Möglichkeit entblößt iſt.“ Die von Chryſ., Theod., Erasm., Corn. a Lap., Turr., unternommene Verbindung ϑεὸς ὁ δικ., τίς ὁ κατακρίνων; iſt als ganz unpaſſend zu verwerfen. — Zweite Frage: τίς ὁ κατακρίνων; wer iſt, der ein Verdammungsurtheil fälle? Die Antwort: χριστὸς *) ὁ ἀποϑανών, ohne Frage gefaßt, ſcheint in ihrem Wortſinne: Chriſtus iſt es, der geſtorben iſt, nicht ſo gut zu paſſen, wenigſtens nicht ſo ſchlagend zu widerlegen, wie die erſte that, ſo daß man annehmen muß, ſie habe dieſe Form nur um der Kürze und Conformität willen erhalten; aber ihr wahrer Inhalt iſt dann dieſer: Chriſtus hat durch ſeinen Tod die Strafe der Sünde ſchon getragen, und der Menſchheit Schuld bezahlt, ſo daß an ein Verdammen gar nicht mehr zu denken iſt; und dieſer Inhalt iſt dann wohl eine richtige Antwort. Die fragende Auffaſſung hat den Vorzug daß ſie kürzer zum Ziele führt; ſie giebt den Sinn: etwa Chriſtus (in ſeiner Eigenſchaft als Weltrichter)? Aber er iſt ja für die geſtorben, als deren Verurtheiler er gedacht werden ſollte. Dadurch wird jede Möglichkeit daß er, alſo auch, da er der Einzige iſt der verurtheilen könnte, daß überhaupt Jemand ſie verurtheile, abgeſchnitten. So ſcheint im erſten V. das Uebergewicht auf Seiten der andern, in dieſem zweiten auf Seiten der fragenden Auffaſſung zu liegen. Wenn er nun ſteigernd fortfährt: μᾶλλον δὲ **) καὶ ἐγερϑείς, ſo kann die Auferſtehung als Beſtätigung der vollendeten Erlöſung angeſehn werden; doch glaube ich, weder hierbei, noch bei den zwei übrigen Sätzen darf man ſo gar ängſtlich fragen, wiefern doch jedes einzele Stück als Argument für die Behauptung, daß kein Verurtheilen mehr Statt finden könne, betrachtet werden müſſe? So genau iſt hier nicht jedes Wort zu wägen; ſondern das Weſen liegt darin, daß P. auch die glorreiche Beſtätigung der in Chriſti Tode geſtifteten Erlöſung, und die hohe Verherrlichung deſſen nachweiſt, der in ſo enges Verhältniß zu uns getreten iſt; um triumphirend auf alle Feinde unſers Heils herabblicken zu können, wenn Gott ſelbſt uns losſpricht, und unſer Erlöſer, der den Tod für uns geduldet, zu ſeiner Rechten unſer Vertreter iſt.

---

*) Χριστός Ἰησοῦς ACFG. Copt. Aeth. Arm. Vulg. Cyr. Didym. Dam. Ruf. Aug. Maximin. Lachm.

**) μᾶλλον δέ immo potius, oder vielmehr, vgl. Plat. Gaſtm. S. 193. E. τί ἕκαστος] ἐρεῖ, μᾶλλον δὲ τί ἑκάτερος. S. 194. A. οὐ νῦν ἐγώ εἰμι, μᾶλλον δὲ ἴσως οὐ ἔσομαι, ἐπειδὰν καὶ Ἀγάϑων εἴπῃ.

Der Ausdruck ſelbſt: Er ſitzt zur Rechten Gottes, als Bezeichnung der Verherrlichung und Herrſchaft des zum Vater zurückgekehrten Erlöſers iſt bekannt genug; ſein Urſprung aus der Sitte des Morgenlandes, daß die Mächtigſten des Reiches zur Rechten und Linken ihres Königs ſtehn, und dann vornehmlich aus Pſ. CX, 1. iſt unbezweifelt; auch außer unſerer Stelle bedient P. ſich deſſelben mehrmals; ſ. Eph. I, 20. Kol. III, 1. — Ἐντυγχάνει ὑπὲρ ἡμῶν, er vertritt uns, oder bittet für uns. Paulus bedient ſich dieſes Ausdrucks von Chriſto nicht mehr wieder; mit denſelben Worten findet er ſich Hebr. VII, 25.; dagegen 1 Joh. II, 1. heißt Chriſtus unſer παράκλητος πρὸς τὸν πατέρα. Auch dieſen haben die Apoſtel wohl buchſtäblich verſtanden; auch er fließt wohl am natürlichſten aus der Vorſtellung von Chriſti Sitzen zur Rechten Gottes her. Als unſer Freund verwendet er ſich bei Gott, in deſſen beſtändiger Nähe er lebt, für ſeine Brüder, wenn ſie fehlen, um den Zorn Gottes von ihnen abzuwenden. Was ſonſt die Dogmatiker und ältern Exegeten noch von dieſer Vertretung wiſſen, werden wir ihnen billig zu vertreten überlaſſen.

V. 35. Ueber die Bedeutung von ἀγάπη τ. χριστοῦ theilen ſich die Meinungen; objektiv wird der Genitiv gefaßt von Or., Chryſ., Theod., Aug., Theoph., Erasm., Corn. a Lap., Heum., Morus, Roſenm., Paulus (nicht aber V. 39.), und neuſtens Köllner; ſubjektiv von der Liebe Chriſti gegen uns von Calv., Beza, Piſc., Par., Balduin, Grot., S. Schmidt, Wolf, Turretin, Bengel, Semler, Chr. Schmidt, Cramer, Böhme, Flatt, Tholuck, Benecke, Reiche, de Wette, Stengel, Meyer. Betrachtet man unſern Vers für ſich allein, ſo kann man ſich verſucht fühlen ſich für erſtere Meinung zu entſcheiden; denn alle die Dinge welche hier weiter genannt werden, können als Urſachen betrachtet werden, welche ſchwache Gemüther zum Abfall von Chriſtus, alſo auch von der Liebe zu ihm bewegen mögen, nicht aber als ſolche welche die Liebe austilgen könnten, mit der uns Chriſtus liebt. Stände daher der Vers für ſich allein, und ſagte P.: was kann die ἀγ. τ. χ. aufheben, ſo würde man kaum anders urtheilen können. Nun aber ſtehn ſie in einem ſolchen Zuſammenhange, wo gar nicht von der Feſtigkeit die Rede iſt, welche unſere Geſinnung gegen Chriſtum, ſondern welche unſer in ihm begründetes Heil gewonnen hat; ſodann iſt ἡ ἀγ. τ. χ. in unſerer Stelle unleugbar Eins mit der ἀγ. τοῦ θεοῦ V. 39. und dieſe wird auch von Köllner ſelbſt als die Liebe Gottes gegen uns anerkannt, von welcher wir auch V, 5. denſelben Ausdruck verſtehn mußten; alſo kann auch ἡ ἀγ. τ. χ. nur die Liebe ſeyn, welche Chriſtus hat; und endlich

ſagt P. nicht: was kann dieſe Liebe mindern oder austilgen, ſondern was kann uns *von ihr trennen*? d. h. machen daß zwiſchen uns und die — immer gleich vorhandene — Liebe Chriſti Etwas hinein trete, ſo daß wir dieſelbe nicht mehr empfinden oder genießen; was kann uns das Gefühl und Bewußtſeyn dieſer Liebe rauben? Dies würden Leiden und Trübſale allerdings hie und da vermögen; aber daß ſie es bei ihm und Gläubigen ſeines Gleichen nicht vermögen, das iſts was P. in unſerm Verſe behaupten will. Nichts, auch das ſchwerſte Leiden nicht, kann uns die lebendige Ueberzeugung von der Liebe rauben, mit der uns Chriſtus liebt. Und dieſer erhebende Gedanke paßt vortrefflich in den ganzen Zuſammenhang. Daß P. hier aus Erfahrung und von erfahrenen Dingen ſpricht, wird Jeder wiſſen, der ſeine Geſchichte kennt. Die einzelen Ausdrücke bedürfen keiner Erläuterung.

V. 36. Die letzten Worte κίνδυνος ἢ μάχαιρα; rufen dem Ap. eine Stelle des A. T., Pſ. **XLIV**, 23. ins Gemüth, wo der Verfaſſer ähnliches Schickſal beſchreibt, und er führt ſie wörtlich aus der **LXX** an. Ob er in jener Stelle eine Weiſſagung, oder nur eine auch jetzt wieder paſſende Beſchreibung damaliger Zuſtände gefunden habe, läßt ſich nicht entſcheiden; ὅλην τὴν ἡμέραν heißt nur: den ganzen Tag, nicht: alle Tage, obgleich im Hebr. כָּל־הַיּוֹם dies heißen kann; πρόβατα σφαγῆς, zum Schlachten beſtimmtes Vieh. Der Gedanke: Wie dort geſchrieben ſteht, ſo ſind wir wirklich in beſtändiger Gefahr; die Erwähnung von Gefahr und Schwert war nicht überflüſſig, wir müſſen wirklich alles dieſes leiden. Einſchließung in Klammern ſcheint mir um ſo weniger rathſam, als das folgende ἀλλά ſich eben auf dieſen Gedanken zu beziehn ſcheint. Setzt man ihn als Parentheſe, ſo hängt Vers 37. mit 35. zuſammen; dann aber wird γάρ, nicht ἀλλά zur Verbindung erfordert.

V. 37. Ἀλλά, wie ſchon bemerkt, ſcheint ſich auf den durch Vers 36. angeregten Gedanken: Alles dies haben wir freilich zu erdulden, zu beziehn, und behält alsdann ſeine gewöhnliche Bedeutung. ἐν τ. π. ὑπερνικῶμεν. Mit Recht iſt von den Auslegern bemerkt worden, wie ſo gern P. die Wörter durch ein vorangeſtelltes ὑπὲρ verſtärke. Daß dies auch hier Statt finde, wird ohne genügenden Grund von Einigen geleugnet. Nehmen wir es an, ſo erhalten wir den Sinn von *Luthers* Ueberſetzung: *wir überwinden weit*, d. h. weit entfernt daß wir in dieſen Dingen, ſo ſchwer und drückend ſie ſeyn mögen, unterliegen, das Bewußtſeyn der göttlichen Liebe verlieren, oder gar verzagen ſollten, bleiben wir als unüberwundene Sieger mit aufgerichtetem Muthe ſtehn. Inſofern ſind wir mächtiger als alles dies. διὰ τοῦ ἀγ. ἡμᾶς. Fälſchlich

nehmen hier Semler, Koppe, und A. διὰ mit Genit. für διὰ mit Akkuſ., um ihren Sinn herauszubringen, daß die Liebe mit welcher wir den der uns geliebt hat, wieder lieben, dieſen Sieg in uns erzeuge. Die gewöhnliche Bedeutung: durch, giebt einen ſo guten Sinn, daß die Verlaſſung derſelben ſich durch nichts rechtfertigen läßt. ὁ ἀγαπήσας kann ſowohl Gott (Chryſ., Theod., Piſc., Grot., Wolf, Beng., Paulus, Stengel, Reiche, Köllner) als Chriſtus (Tholuck, de Wette, Meyer; Calv. und Par. entw. Chriſtus oder Gott in Chriſto) ſeyn; denn von beiden kann Paulus ſowohl die Liebe ausſagen, als auch daß uns der Sieg durch ſie zu Theil werde; doch glaube ich, daß er Chriſtum meine, Theils weil er dieſen überhaupt immer als denjenigen denkt, durch welchen Gott unſer Heil bewirke, Theils auch wegen der Stelle Phil. IV, 13., wo auch wenn χριστῷ ausgelaſſen wird, doch immer dieſer ὁ ἐνδυναμῶν bleiben muß, Theils endlich weil er auch Gal. II, 20. ihn als τὸν ἀγαπήσαντα αὐτὸν bezeichnet. Dieſen Satz nun führt er in den zwei übrigen Verſen noch weiter aus.

V. 38. 39. Der allgemeine Gedanke iſt: Nichts vermag uns zu ſcheiden von der Liebe Gottes, die uns in Chriſto oder durch Chriſtum zu Theil geworden iſt d. h. nichts kann uns das Gefühl und den Genuß derſelben rauben. Der Begriff: Nichts, oder: keine feindſelige Gewalt, welche, wie groß, oder woher ſie ſeyn möge, wird nun durch eine Menge einzeler, zum Theil einander entgegengeſetzter Ausdrücke amplificirt, und rhetoriſch ausgeſchmückt. Höchſt unzweckmäßig iſt es nun hier, jeden einzelen Ausdruck ängſtlich preſſen und wägen zu wollen, und zu unterſuchen, was P. eigentlich gemeint, und welchen Einfluß dies auf das χωρίζειν haben oder nicht haben könne. Kaum möchte P. ſelbſt hier über jeden Rede und Antwort geben können, denn in rhetoriſchen Ausſchmückungen nimmt man ſichs mit den Ausdrücken, die nur durch ihre Geſammtheit wirken ſollen, nicht ſo genau. Doch da unſere Vorgänger hierin ſorgſamer geweſen ſind, ſo würden auch wir unſerer Pflicht nicht ganz genügen, wenn wir nicht von dem, was ſie gefunden, wenigſtens das Wichtigere hier beibrächten. — Οὔτε θάν. οὔτε ζωή. Beim Tode denken Viele, Grot., Turr., Heum., Semler, Flatt, Tholuck, Klee, an den durch Feinde und Verfolger gedrohten Märtyrertod, ſo daß eigentlich die Furcht vor demſelben hier gemeint ſeyn würde; beim Leben Einige an ein von denſelben unter der Bedingung des Abfalls verſprochenes freudenvolles Leben; ſo Grot., Turr. und die meiſten Obigen; Andere an ein höchſt mühſeliges, elendes Leben in Schmach und Verfolgung (das wohl ſonderbar durch ζωή bezeichnet würde); ſo Cramer, Flatt, Tholuck. Dagegen Böhme meint

es werde nil nisi virium summarum ad aliquid efficiendum cogitatio dadurch bezeichnet; und Koppe, im Allgemeinen mit der oben von mir vorgetragenen Anſicht übereinſtimmend, findet den Sinn: Nichts, weder Lebendes noch Todtes. Viel einfacher Ch. Schmidt: sive moriar, sive vivam, und auch die neuſten Ausll. halten Tod und Leben als die beiden allgemeinſten Zuſtände in denen ſich ein Menſch befinden kann, in eig. Bed. feſt. — Οὔτε ἄγγελοι οὔτε ἀρχαὶ οὔτε δυνάμεις. Die beiden letzten Worte ſind in den neuſten Ausgg. mit ſo bedeutender Auktorität *) von den erſten abgeriſſen und nach μέλλοντα geſetzt worden, daß man kaum dagegen Etwas wird einwenden können, wenn man gleich mit Tholuck anerkennt, daß ſie von ἀρχαὶ durchaus nicht getrennt werden können. Was die Erklärung anlangt, ſo iſt man über ἄγγελοι faſt allgemein einig, daß Engel zu verſtehn ſeyen, nur ob gute oder böſe, hat man ſich nicht vereinigt. Für erſtere ſind Beza, Tholuck, Köllner, Meyer, A., da ja doch hier nicht von wirklichen, ſondern nur von angenommenen und möglichen Feindſeligkeiten die Rede ſey; für böſe die luth. Exegeten vor Wolf, ingleichen Grotius, Flatt, Reiche, A., für gute und böſe zugleich Wolf, Bengel, Koppe; ohne alle Beſtimmung für Engel niederer Ordnungen Semler, Ch. Schmidt. Paulus giebt keine Beſtimmung; ſo möchte wohl das Weglaſſen einer ſolchen ſeinen Sinn am richtigſten bezeichnen. Daß ἀρχαὶ und δυνάμεις im N. T. Bezeichnungen von Ordnungen der Engel ſind, iſt unbezweifelt; daher auch hier die meiſten Aelteren, desgl. Grotius, Semler, Ch. Schmidt, Böhme, Koppe, Tholuck, Reiche, Köllner, de Wette, Meyer (dieſer nur die ἀρχάς) ſolche verſtehn; dagegen Limborch, Elsner, Turretin, Heumann, Morus, Roſenm., Flatt, A. irdiſche, entweder jüdiſche oder heidniſche Obrigkeiten im Sinne haben, ſo daß der Gegenſatz von himmliſchen und irdiſchen Gewalten gemacht werde; Carpzov, nach Philo's Sprachgebrauch findet die Elemente darin. Das Richtige ohne Zweifel bei denen, welche den Gebrauch des N. T. beobachten, ſ. zu Eph. I, 21. — Ἐνεστῶτα, Gegenwärtiges (1 Kor. III, 22. VII, 26. Gal. I, 4.) **), und μέλλοντα, Zukünftiges; nehmlich

*) ABCDEFG. Copt. Arm. Aeth. Syr. p. u. v. VV.

**) Meyer will dieſe Bed. nicht gelten laſſen, und überſetzt: was einzutreten anfängt. Aber erſtlich leitet der Gegenſatz der μελλόντων geradezu auf die Gegenwart, ſodann bezeichnet τὸ ἐνεστὼς eig. das was bereits hereingetreten und daher jetzt drinnen iſt, endlich iſt Gal. I, 4. der αἰὼν von welchem Chriſtus uns erlöſet hat, doch gewiß nicht ein erſt beginnender, ſondern der bis auf ihn herrſchende, welchem die Erlöſten enthoben ſind, während die übrige Menſchheit ſich noch darin befindet.

Uebel und Drangſale nach Grotius, Heumann, Cramer, Koppe, Roſenm., Flatt, Tholuck, Klee; oder allgemeiner Dinge, Ereigniſſe, nach Semler, Chr. Schmidt, Böhme, Morus, Reiche, Kölln., de Wette. Das Letztere richtiger, weil allgemeiner. — Ὕψωμα und βάθος, Höhe und Tiefe, oder Hohes und Tiefes, als ganz unbeſtimmte Begriffe, bei denen ſich unendlich viel denken läßt, haben auch die verſchiedenſten Erklärungen gefunden. Orig. Geiſter, in der Luft und in der Hölle befindlich; Aug. was im Himmel und in der Hölle iſt, nehmlich wiefern man unnützer Weiſe darnach forſcht; Theophylakt, himmliſche und irdiſche Dinge; und eben ſo Boyſen, Cramer, Morus, Flatt; Theodoret, Bengel, Wetſtein, Tholuck, Klee: Himmel und Hölle, und was in beiden befindlich; Oekum., Toletus, Koppe: Glück und Unglück; Thomas v. Aqu., Anſelm: hohe Felſen und tiefe Flüſſe, zum Hinabſtürzen und zum Erſäufen; Grot., Turr., Chr. Schmidt, Roſenm.: Ehre und Schmach; Wolf: Menſchen hohen und niedern Ranges; Heumann: ſprichwörtlich: nec superi nec inferi, kurz Nichts; Böhme: vis spatiorum, wie vorher ἐνεστ. und μέλλοντα vis temporum; Hane (von Roſenm. angeführt) Gefängniſſe in Bergſchlöſſern und unter der Erde, u. ſ. w. Am wahrſcheinlichſten wäre noch an Himmel und Hölle, und zwar an Weſen von daher zu denken; aber auch dazu fehlt es an irgend genügender Begründung. Am allgemeinſten Chryſ.: πάντα ἐμοὶ μικρά, καὶ τὰ ἐν τῇ γῇ καὶ τὰ ἐν τοῖς οὐρανοῖς καὶ τὰ ὑπὸ γῆν καὶ τὰ ὑπὲρ οὐρανούς. — κτίσις ein Geſchöpf, geſchaffenes Weſen I, 25. Iſt nun aber dies, kann nichts den Gläubigen herausreißen aus dem Kreiſe welchen die ewige Liebe in Chriſto um ihn her gezogen hat, ſo iſt er geborgen für Zeit und Ewigkeit, ſo können die Leiden der Gegenwart, deren Erduldung den Empfang der einſtigen δόξα verbürgt, ſo ſehr ſie auch jetzt drücken mögen, in keinen Anſchlag mehr gebracht werden gegen all die Herrlichkeit und Seligkeit, welche die Hand deſſen der allmächtig iſt, über die ausſchütten wird, welche in ſeiner Liebe ſo feſt gegründet ſtehn. Ausgeführt iſt alſo was auszuführen war, und mit dem erhabnen Triumphgeſange beſchließt auf würdige Weiſe der Apoſtel ſeines Schreibens erſten Theil.

Druck von B. G. Teubner in Leipzig.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Rückert, Leopold Immanuel,

Commentar über den Brief Pauli an die Römer

Bd.: 1

1839

Bamberg, Staatsbibliothek -- Th.ex.o.459(1
urn:nbn:de:bvb:12-bsb11776915-6